

TODO Santiago Alba Rico EL PASADO POR DELANTE



TODO Santiago Alba Rico EL PASADO POR DELANTE



TODO Santiago Alba Rico EL PASADO POR DELANTE



Santiago Alba Rico

Escritor y filósofo. Guionista en los años ochenta del mítico programa de televisión La Bola de Cristal, ha publicado más de quince libros sobre política, filosofía y literatura, así como tres cuentos para niños y una obra de teatro. Desde 1988 vive en el mundo árabe y escribe sobre la región. Escribe regularmente en diversos medios de prensa. En Los Libros de la Catarata ha publicado Penúltimos días (2016).

Santiago Alba Rico

Todo el pasado por delante



diseño de cubierta: pablo nanclares

© Santiago Alba Rico, 2017

© Los libros de la Catarata, 2017

Fuencarral, 70

28004 Madrid

Tel. 91 532 20 77

Fax. 91 532 43 34

www.catarata.org

Todo el pasado por delante

isbn: 978-84-9097-894-8

ISBN: 978-84-9097-365-3

DEPÓSITO LEGAL: M-27.172-2017

IBIC: HPS

este libro ha sido editado para ser distribuido. La intención de los editores es que sea utilizado lo más ampliamente posible, que sean adquiridos originales para permitir la edición de otros nuevos y que, de reproducir partes, se haga constar el título y la autoría.

primera parte

Tiempo sin relojes

Lo contrario de una bomba

Sabemos qué es lo contrario del calor y lo contrario de la enfermedad y lo contrario del llanto. Sabemos incluso que, por culpa de las semillas de Monsanto, lo contrario de un tomate se llama también “tomate”. Sabemos también nombrar lo contrario de un olvido y hasta lo contrario de un monte: el monte invertido que llamamos valle. Pero no sabemos qué es lo contrario de una bomba. ¿Un beso? ¿Un silencio? ¿El “estallido” de una orquesta?

Gran parte de nuestros problemas como especie social procede de la dificultad para definir los antónimos. Hay conceptos centrales, los más negativos, que no tienen una correspondencia positiva evidente. Quiero decir que lo que diferencia el mal del bien —y la muerte de la vida— es que el mal se puede medir y el bien no. El mal es contable; el bien, inconmensurable. Si pongo una bomba en un tren o atropello con una furgoneta a los peatones de las Ramblas, puedo contar los muertos. Si escribo un poema o construyo un puente o compongo la Novena de Beethoven, no solo no puedo contar a los beneficiarios: no puedo ni siquiera describir los efectos benéficos. ¿Qué es lo contrario de un escombros? ¿Qué clase de “escombros” positivos deja la visión de los frescos de Signorelli o la audición del Mesías de Haendel? ¿O un buen polvo entre enamorados? Sabemos que los humanos se alimentan de caricias no menos que de pan, pero ningún termómetro y ninguna báscula pueden evaluar ese tipo de desnutrición. Por no poder, ni siquiera podemos contar las vidas que han salvado los semáforos o los cinturones de seguridad. El mal es contable y necesario; el bien, inconmensurable y contingente. Puedo enumerar las cuchilladas y establecer una relación causal entre el filo y la sangre; no puedo contar las pinceladas de la Capilla Sixtina ni establecer ninguna relación causal, al menos inmediata, entre la belleza y la bondad (o la salud).

Que no sepamos qué es lo contrario de una bomba, que el mal sea contable y el bien inconmensurable, tiene dos consecuencias graves

para la civilización. La primera es que —animales numéricos como somos— la violencia resulta particularmente atractiva en tiempos de confusión; y en hombres moralmente desconcertados. ¡Al menos podemos medir sus efectos! Habrá que analizar y, en la medida de lo posible, combatir las causas económicas y sociales de la confusión colectiva y del desconcierto individual, pero la ventaja de la violencia es que ofrece un instrumento inmediato de clarificación. Dudo, luego mato. La frívola y equívoca caracterización periodística del proceso físico y mental que lleva a un joven europeo musulmán a dejar de pronto el sexo y las drogas para provocar una matanza (“radicalización exprés”) revela al menos este impulso antropológico hacia la claridad del mal como empoderamiento súbito y definitivo. El que se puedan medir sus efectos —contar sus víctimas— en público y con toda objetividad entraña a su vez dos consecuencias, una afectiva y otra mecánica. A través de la violencia cruzo una línea visible de la que no se puede volver atrás: adquiero delante de todos un compromiso mucho más fuerte que el del matrimonio o el del trabajo; un vínculo que, a través de la violencia y sus muertos contables y no de la presunta ideología que la justifica, deviene por eso “religioso”. Toda matanza es, sí, religión; y convierte en sacerdotes a sus ejecutores. Se haga en nombre de Dios o de la Revolución o de la Civilización, es fácil ceder a la ilusión de que la violencia que mata a los otros salva al mismo tiempo nuestras almas.

Del mismo modo, la banalización de la muerte contable inscribe la violencia en un “mecanismo” irreversible e ilimitado. Desde el mismo momento en que contabiliza sus muertos, la violencia reproduce la lógica laica —infinita— de los récords. El terrorismo se alimenta mucho menos de “doctrina” que de la ansiedad de superación. Lo que importa es el número, cuya levadura sin fin genera una epidemia de rivalidad emulativa. El terrorismo tiene sus Usain Bolt, a los que todos quieren imitar y superar: 16 muertos, 50 muertos, 2.000 muertos. Es esta ansiedad numérica laica, y no una doctrina religiosa, la que disuelve en la pura contabilidad la diferencia entre civiles y militares o entre niños y adultos: todos suman por igual. El terrorismo es religioso porque mata; es laico porque mata sin hacer diferencias.

Ahora bien, que el mal sea contable y el bien inconmensurable

facilita a su vez el trabajo de teorización y defensa de la violencia por parte de una especie que, además de contable, es “razonable”. La “radicalización exprés” de jóvenes incrédulos y juerguistas revela hasta qué punto su relación con el islam es contingente y superficial: podrían matar en nombre de la superioridad racial o incluso del comunismo. Necesitan, en todo caso, inscribir esa contabilidad mortal —con su empoderamiento fulminante y su ansiedad de récord— en su contrario inconmensurable. Solo podemos medir el mal y nadie quiere ser un malvado. Como el bien es inconmensurable, siempre podemos —hegelianamente— transformar la cantidad en cualidad. Franco, sí, mató a miles de hombres, pero evitó a España una guerra. Stalin encerró y depuró a otros tantos, pero industrializó el país, ahorrando más muertos de los que provocó. La empresa capitalista genera muertes y desigualdad, pero estimula la investigación y aumenta la riqueza general. El yihadismo, por su parte, patrocina degüellos y matanzas de inocentes, pero acelera así el establecimiento del reino de Dios (mientras que Bachar Al-Asad, asesinando a cientos de miles de sirios, nos protege a todos del terrorismo). En definitiva, como no sabemos medir el bien, acabamos concluyendo que lo contrario de una bomba... son dos bombas. Esto se aplica también a las políticas antiterroristas de nuestros gobiernos y a sus intervenciones armadas en el exterior.

Matar es fácil y barato; sus efectos son mucho más vinculantes que el amor y encarrilan el mecanismo infinito de los números. Por eso, al contrario de lo que pretende Hollywood, el mal ha triunfado siempre. Triunfará. Se va a repetir. Frente a él, todo lo que podemos hacer es repetirnos nosotros también. ¿Repetir qué? Repetir, si se quiere, lo inconmensurable. No sabemos cuántas vidas salva una caricia, un verso, un puente, una buena ley, una canción de Leonard Cohen o de Umm Kalzum o los frescos de Signorelli; aún más, si desapareciesen los versos y los puentes, las montañas y las canciones y las leyes, su ausencia sería también inconmensurable, de manera que nadie percibiría el daño. La humanidad retrocedería sin notarlo. No hay ninguna relación necesaria entre la belleza, la verdad y la justicia y cada vez que hemos querido establecer una en el mundo, hemos introducido más bien una cadena de contabilidad mortal. Pero repetir lo inconmensurable —también lo sabemos— es interrumpir brevemente la contabilidad asesina. Es lo único que

podemos hacer. Lo contrario de una bomba, sí, es una caricia, que no hace ruido y no deja marcas. El bien, incommensurable, es tan concreto como las cuchillas y sus heridas; se ocupa de los cuerpos vivos sin ninguna certeza. Los besos no dejan escombros, pero son también infinitos; las leyes no impiden las bombas, pero crean las condiciones para desactivarlas. Todo puede fallar —la democracia, el derecho, la justicia económica, la educación, el arte, el amor—, pero no deberíamos empujar en esa dirección.

¿Qué es lo contrario de una bomba? ¿Dos bombas? Sabemos qué es lo contrario de dulce y lo contrario de abierto; e incluso sabemos que lo contrario del desierto es el bosque. Pero no sabemos qué es lo contrario de una bomba. Las bombas no tienen contrarios. Solo tienen supervivientes. De lo que hagamos los supervivientes dependerá, pues, la relación de fuerzas —necesariamente política— entre el mal necesario y contable y el bien contingente e incommensurable.

El genoma sí, la historia no

El gran filósofo Giambattista Vico, muerto en 1744, escribió una obra notable, *La ciencia nueva*, basada en el presupuesto teórico de que solo podemos conocer realmente aquello que hacemos y que la verdad, por tanto, es el resultado de nuestra intervención en el mundo (*verum ipsum factum*). La vertiente reaccionaria de este pensamiento condena al hombre a fracasar en el conocimiento de la naturaleza, obra divina solo cognoscible para Dios, creador de la vida. A cambio, Vico reivindicó la historia como la única ciencia humana posible: el hombre hace su propia historia como un carpintero hace su mesa o un pájaro hace su nido, de modo que puede penetrar sus leyes hasta el fondo —igual que Dios penetra el movimiento de los planetas o la mutación de las células—.

El problema es que hablar de Hombre, como hablar de Dios, es nombrar un Sujeto inexistente. No es el Hombre sino los hombres —en condiciones no elegidas por ellos— los que hacen la historia, que precisamente por eso se parece menos a un producto que a una cadena de montaje. O más a una liturgia que a una casa. Los humanos producimos sobre todo pequeñas ceremonias, las cuales, como las propias cadenas de montaje, reclaman y proporcionan muy poco conocimiento (y solo fragmentario o parcial) y se reproducen sin necesidad alguna de una verdad consciente. No somos demiurgos de nosotros mismos, sino mitad cocineros y mitad enfermeros. Y por eso, al contrario de lo que pensaba Vico, para los humanos es mucho más opaca la historia que el código genético.

Lo más parecido a un producto en la historia humana es el pasado, que es en realidad nuestro presente: todo lo que nos rodea, las mesas, las cazuelas, las casas, incluso el último modelo de ipod, tiene ya, cuando lo vemos o lo tocamos, algunos minutos o días o años de existencia. La rapidez con que se suceden las mercancías nuevas solo sirve para aumentar el número de cosas antiquísimas y la velocidad con que se vuelven viejas. En medio de todo eso, mientras repetimos nuestras pequeñas ceremonias de supervivencia,

el futuro viene hacia nosotros como un tren de carga que choca contra nuestras narices, con un estruendosísimo silencio, sin que notemos nada. No hacemos la historia; repetimos nuestras costumbres o luchamos contra ellas sobre un fondo de inestabilidad permanente, pero nunca tan aparatoso como para percibir o conocer sus efectos, salvo cuando ya se han monumentalizado a nuestras espaldas: la caída de Constantinopla, la toma de la Bastilla, la destrucción del muro de Berlín.

No es muy grave porque pocas veces “ocurren” realmente cosas en la historia. No la hacemos nosotros; estamos alojados en ella. Pero por eso mismo cuando de pronto tenemos que hacerla, no sabemos qué está pasando ni cómo moldearla. Seguimos enroscando nuestra tuerquita; seguimos cambiando las flores en la tumba del abuelo.

Pues eso. El mundo árabe se levanta a destiempo pidiendo democracia cuando solo puede obtener pólvora e incienso; Estados Unidos pierde poder muy deprisa mientras Europa se hace jirones de vuelta al Paleolítico; América Latina y su socialismo del siglo XXI son ya viejos para el siglo XXII en el que estamos entrando; nuevas potencias emergentes devuelven el mundo a 1930, pero sin ninguna idea o ilusión de emancipación; el fracaso del capitalismo, en un contexto tecnológico inmanejable y con una crisis ecológica funeraria, nos encuentra desprovistos de caricias y de azadones. Todo lo que está pasando, aquí y allá, hay que inscribirlo en un gigantesco proceso de des-re-composición a nivel mundial, del que puede derivarse la debacle o —menos probable— un mundo más sensato y decoroso, pero incluso en el mejor de los casos no será sin mucho dolor y muchas renunciaciones. Lo más difícil es comprender “un giro epocal” cuando se está completamente sumergido en la época que se está dejando atrás. Ese es un salto que solo puede dar la imaginación, con un bordón ciego de ideas tocando las paredes y sin ninguna seguridad, por tanto, de estar diciendo algo fundado o razonable. Creo que eso es lo que da la medida de la profundidad de los cambios que se están produciendo: que podemos imaginarlos, pero no pensarlos. Mientras conocemos, como Dios, el genoma humano, somos incapaces de pensar los mercados financieros o de entender a los sirios; y nos limitamos a imaginar en nuestro rincón otro mundo posible que no podemos construir o un vistoso apocalipsis que no podemos evitar.

La condición posletrada

Lo he dicho otras veces: el capitalismo va tan deprisa que ha dejado atrás al hombre mismo, el cual corre sin aliento, siempre rezagado, para acomodar su paso a una historia que ya no puede ser la suya. Un invento muy reciente, extraordinariamente poderoso, está a punto de desaparecer o quedar marginado sin haber agotado todas sus posibilidades internas: la escritura. Nació hace poco más de 4.000 años en Oriente Medio, Egipto y China y recibió un impulso decisivo hacia el año 900 a. C. en Grecia, cuyo alfabeto preciso, elegante y ligero ayudó a engendrar una mente nueva al mismo tiempo que un mundo susceptible —por vez primera— de orden y consenso. El alfabeto se convirtió en el umbral de lo que llamaré la condición letrada, un molde de percepción —maldito y venturoso— inseparable de todos esos hallazgos que identificamos con la historia misma del hombre: la objetividad, la división verdad/error, la ciencia y el derecho, el cuestionamiento de la fuerza y la autoridad personal, el carácter público de las leyes, el tiempo narrativo, la posibilidad misma de pensar de dentro afuera, al margen de las tradiciones colectivas y las inercias tribales. Hace poco más de 500 años la condición letrada encontró un potente vehículo de expansión en la imprenta de Gutenberg, gracias a la cual conseguimos robar la fabulosa técnica de Tot a los sacerdotes, gobernantes y burócratas para devolvérsela a los hombres.

De la Revolución francesa a la rusa, de las luchas anticoloniales al socialismo cubano, se comprendió enseguida que la condición letrada era, de algún modo —valga la redundancia—, la condición misma de la emancipación; es decir, de la igualdad, la democracia y la justicia o, lo que es lo mismo, de una auténtica condición humana. Para la izquierda fue siempre una cuestión de vida o muerte la alfabetización de esa mayoría planetaria sumergida en la miseria e intencionadamente separada de su propia conciencia, de manera que la escuela se convirtió —y sigue siendo— objetivo prioritario de todas las revoluciones victoriosas, tal y como vimos, a principios de este siglo, en Venezuela y Bolivia. Pero los progresos

son lentos y allí donde se producen llegan demasiado tarde. Apenas 4.000 años después la condición letrada no solo no se ha generalizado, sino que retrocede en todo el mundo; antes de haber aprendido realmente a leer, se exige que nos adaptemos a un nuevo paradigma tecnológico y gnoseológico.

La insistencia socialista en la educación letrada era desesperadamente certera. El problema es que la técnica de Tot es muy difícil; y la paradoja es que es esta misma dificultad la que proporciona a la escritura una ventaja incomparable que ningún otro medio posee. La dificultad de las letras estriba en que integran orgánicamente actividad y pasividad: no se puede aprender a leer sin aprender al mismo tiempo a escribir, y todos los lectores, por el simple hecho de serlo, son al mismo tiempo escritores. En realidad el solfeo, la programación informática o la manufacturación de imágenes —por citar algunas— son técnicas mucho más complicadas que la escritura. Pero, al contrario de lo que ocurre con la lectura, uno puede disfrutar de Beethoven sin saber armonía, contemplar y entender una película de Kurosawa sin aprender dirección cinematográfica y chatear y navegar por internet sin estar familiarizado con la informática. La paradoja es que si hace falta promocionar heroicamente la lectura, si hay que dedicar dinero y esfuerzo a hacer campañas en favor de la condición letrada, si es tan difícil conquistar un nuevo lector —mientras la televisión y el ordenador se imponen solos— es justamente por su superior calidad democrática. Por decirlo con Pitágoras, los lectores son matemáticos —activos, productivos, creativos— mientras que los espectadores e internautas, a merced de opacos programadores, son solo acusmáticos.

No sabemos aún qué son exactamente las nuevas tecnologías ni qué nueva mente están engendrando. No sabemos si internet es una técnica como la escritura, una herramienta como la imprenta, un nuevo continente como América o un órgano como nuestro riñón derecho. Probablemente es todo eso al mismo tiempo. Lo que sí podemos decir es que nos introduce —nos está introduciendo ya— en una condición posletrada; en una condición en la que lo decisivo, como nuevo marco de percepción, no es ya la letra pública ni, como a menudo se cree, el dígito oculto, sino la pantalla encendida. La expresión no es elegante, pero a la espera de forjar una mejor

podríamos hablar de condición pantállica.

El papel está condenado a desaparecer no porque sea ecológicamente insostenible o caro, sino porque está muerto: recibe la luz de nuestros ojos y exige por lo tanto una atención intensa y disciplinada. Por eso la filosofía está orgánicamente atada a la madera y no sobrevivirá a su muerte. En su lugar, la pantalla está viva; emite su propia luz y, si resulta por ello más atractiva, demanda una atención mucho más débil y superficial; una atención dispersa, fugitiva, vaporizada, si se quiere, en la simultaneidad de las muchas pantallas abiertas al mismo tiempo ante nuestros ojos. Ningún cerebro finito estará jamás a la altura de la infinita potencia tecnológica de la red; ninguna razón finita podrá encontrar ahí la linealidad y sucesión que le proporcionan la frase y la hoja de papel —que solo se puede pasar despacio—.

Nunca fuimos realmente letrados; nunca llegamos a ser letrados, y ya no podremos serlo. La población mundial está cada vez más dividida entre analfabetos y posletrados. La franja propiamente letrada se encoge cada vez más y con ella todas las posibilidades entrevistas hace 4.000 años y nunca desplegadas por completo. ¿También el socialismo? Frente al entusiasmo acrítico de tantos internautas, la izquierda debe atreverse quizás a reconocer que también tecnológicamente está perdiendo la partida. Enseñar a leer ya no sirve. Y es a partir de este hecho desnudo —la condición posletrada y tal vez poshumana de la historia— que debe replantearse todas sus estrategias.

Dios creó el relativismo

“Las costumbres”, decía Pascal, “se siguen no porque sean costumbres, sino porque se creen razonables”. Los tupís-guaraníes creían razonable el canibalismo, los aztecas creían razonables los sacrificios humanos, los cherokee creían razonable invocar la lluvia con pasos de danza, los judíos creen razonable darse golpes contra un muro, los musulmanes creen razonable ayunar en Ramadán, los católicos creen razonable comerse a Cristo durante los misterios de la misa. El gran ilustrado Montesquieu escribió Las cartas persas para defender la razón frente a la loca autoridad de las costumbres, y a ese ejercicio racional lo llamó relativismo. Bajo la versión posmoderna del capitalismo, el relativismo ha acabado por aplicarse solo a la razón misma, de manera que paradójicamente, gracias a él, la diversidad absolutista del mundo ha recobrado toda su legitimidad y todo su poder. En medio de la creciente influencia de las religiones, cuando en todas partes se invoca a Dios para retroceder, reprimir o asesinar, la tolerancia políticamente correcta, espejo del mercado, yerra completamente el tiro y alimenta los absolutismos al mismo tiempo que castiga a los individuos: “Todas las creencias son respetables por igual; los que hacen daño son los creyentes”. Esta tontería, repetida una y otra vez por periodistas y gobernantes, preside la así llamada Alianza de Civilizaciones con la que se pretende, en realidad, reprimir a los creyentes y reproducir el orden vigente.

Hay que decirlo: no todas las creencias son razonables. No es razonable, por ejemplo, una creencia según la cual las mujeres que conservan el clítoris son amenazadoras para la sociedad; no es razonable una creencia que pretende que los arios son una raza superior; y no es razonable una creencia en virtud de la cual se manda al infierno a los niños que se masturban y se condena a muerte a miles de hombres y mujeres en nombre de la vida. Pero a los creyentes no los hacen solo las creencias; se hacen, por así decirlo, solos, en paralelo, en un mundo en el que las condiciones socioeconómicas y el complejo de Edipo tienen bastante más fuerza

que las tablas de Moisés o las aleyas coránicas. Por eso, si la irracionalidad de una creencia introduce efectos, no los introduce todos. Se puede creer en las virtudes de la ablación y ser al mismo tiempo bueno, fiel a los amigos, buen compañero e incluso comprensivo esposo. Se puede creer en la superioridad de los arios y ser compasivo con los judíos (pobrecitos, tan inferiores). Y se puede creer razonable mandar al infierno a un niño que se masturba y ser un trabajador responsable, un marido leal, un padre cariñoso, un médico sensible al dolor ajeno. Aún más, se puede creer que la cliterectomía es barbarie y el infierno razonable sin ninguna hipocresía, y sin dejar de ser un hombre de bien. Los creyentes se activan y desactivan en otro sitio. A los creyentes hay que tolerarlos, educarlos, tener paciencia con ellos, darles pan y hospitales y democracia y libros; pero hay que mantener a raya sus creencias. Lo que sí es hipocresía —o algo peor— es la práctica de un Gobierno laico que se escandaliza por la ablación o el nazismo y luego deja que curas y monjas enseñen a los niños en las escuelas, con dinero público, que el mundo fue creado por un Dios alfarero hace 36.000 años, que los niños que se tocan los genitales arderán eternamente en el infierno y que son las mujeres y los homosexuales, y no ellos, los que necesitan vigilancia y tratamiento. La razón es relativista, la religión no; y por lo tanto no puede ser ni racional ni relativista una política que reconoce legitimidad pública al absolutismo.

La idea de Dios, en general, es muy poco razonable, aunque mucha gente razonable y buena —y combativa— ha aceptado, en lugar de otra, esa mínima cuota de irracionalidad. ¿Es necesaria, como sugería Voltaire? Mientras los creyentes sean contruidos más por una realidad mala que por una creencia absurda, el absurdo tendrá muchas bazas para sustituir a la razón ausente como principio de orden y de intervención en el mundo. ¿Necesario Dios?

Somos tan desgraciados que necesitamos consuelo. Cuidémonos los unos a los otros y creemos las instituciones que nos permitan hacerlo.

Somos tan malos que necesitamos ser reprimidos y castigados. Proporcionemos a los seres humanos las condiciones materiales y políticas necesarias para poder tratarlos siempre como a mayores de

edad.

Somos tan culpables que necesitamos que nos perdonen. Formemos sujetos responsables y démonos leyes justas y buenas.

Somos tan racionales que necesitamos una explicación, aunque sea irracional. Demos prioridad a las racionales, allí donde ya las hemos encontrado.

Cuando la realidad sea razonablemente buena, Dios reducirá mucho su presencia. Inexistente, será por fin enteramente benévolo. ¿Para qué será necesario? Para contar algunos cuentos y para dar las gracias.

“Dios es mi personaje de ficción preferido”, dice Homer Simpson. Es también uno de los míos. Los republicanos seguimos contando cuentos de reyes. Y lo ateos seguiremos contando los relatos de la Biblia (como contamos la Odisea y el Popol Vuh).

Pero servirá, sobre todo, para reconocer que, en un mundo más o menos racional y más o menos gobernado por los humanos, habrá siempre milagros: sucesos imprevistos, regalos inmerecidos, bellezas al margen de toda regla, gracias caídas del cielo por las que precisamente habrá que dar las gracias sin saber muy bien a quién. El “olé” taurino de los españoles procede del “allah” de los musulmanes, con el que unos y otros expresan su embeleso ante un precipicio repentino de pericia o de hermosura. Ante un crepúsculo incendiado en mil matices de rosas y naranjas, ¿daremos las gracias al Big Bang que hizo posible el universo? “Dios, qué bonito”. En medio del abrazo de los cuerpos, mirando a los ojos al amado o a la amada, ¿invocaremos el ADN o la Viagra? “Dios, cuánto te quiero”.

Reservemos a Dios —es lo menos blasfemo que podemos hacer con él— para nuestros relatos, nuestros agradecimientos y nuestros orgasmos.

Estado de necesidad y legítima defensa

El título de este artículo es también el de una famosa “entrevista imaginaria” que el filósofo Gunther Anders se hizo a sí mismo en 1986 para retractarse de su “pacifismo” y defender la idea de que, sometidos al chantaje nuclear, estamos “obligados a renunciar a la renuncia de la violencia propia”. Los peligros para la humanidad serían tan grandes que “en ningún caso debemos abusar de nuestro amor a la paz ofreciendo a los sin escrúpulos la posibilidad de aniquilarnos a nosotros mismos y a nuestros descendientes”.

Clausurada la humanidad en un estado de necesidad definitivo — una especie de hambruna universal—, el uso de la violencia contra los responsables virtuales de la destrucción planetaria sería, según Anders, no solo un acto de “legítima defensa” sino, aún más, un imperativo moral.

Alguna perplejidad produce que Anders Breivik, el asesino fascista de Oslo, haya usado un argumento parecido para asumir la autoría de sus crímenes y defender al mismo tiempo su inocencia. En el juicio no invocó la “legítima defensa”, como se publicó en un primer momento, sino el “estado de necesidad”, recogido en el artículo 47 del código penal noruego. Pero los dos conceptos son hasta tal punto colindantes que en realidad se solicitan mutuamente. La legítima defensa es la “reacción” inmediata frente a una agresión que amenaza la propia vida. El “estado de necesidad”, por su parte, alude a la necesidad de infligir un daño como única alternativa frente a un daño mayor: un atentado contra la propiedad (el robo) puede ser la única posibilidad de supervivencia, por ejemplo, para un hombre hambriento privado de recursos. En “estado de necesidad”, la defensa propia y colectiva puede exigir la comisión de un delito, el cual se volvería legítimo y casi moral a la luz del mal superior que se habría evitado gracias a él. Con sus 77 asesinatos a sangre fría, algunas de cuyas víctimas eran menores de edad, Breivik estaría defendiendo al “pueblo noruego” y a la “civilización occidental” de la apocalíptica amenaza del marxismo, el multiculturalismo y el islam.

Pero no nos equivoquemos. Anders Breivik no se ha inspirado en el pensamiento humanista de Günther Anders. El fascismo no se alimenta de su contrario en el arco político, sino que chupa su legitimidad en los aledaños, leyendo entre líneas las políticas de la derecha institucional que gobierna Europa desde hace décadas: “Sarkozy, Merkel y Cameron han admitido que el multiculturalismo no funciona”, declaró el asesino durante el juicio. Y reconoció que su radicalización política fue el resultado, entre otros factores, de “los bombardeos de la OTAN sobre Serbia y de los atentados del 11-S”. Es decir, se aceptó a sí mismo, sin posible escapatoria, como un soldado más en una confrontación universal en la que tanto los afines aliados como los afines enemigos habían dejado en suspenso las leyes convencionales —y las distinciones éticas compartidas y reglamentadas— para establecer un angustioso “estado de necesidad” global, fuente de su propia legitimidad. El desafío mismo a los conceptos de “civil” y de “inocente” (rasgo definidor del fascismo) contribuye a subrayar la “autoridad moral invertida” de la que se nutren y que contribuyen a fundar estos crímenes espectaculares. “No eran niños inocentes, sino activistas políticos que promovían el multiculturalismo”, dijo Breivik de los adolescentes de la isla de Utoya, a los que comparó hitlerianamente con las Juventudes Hitlerianas. Como en el caso de los bombardeos de la OTAN o de los atentados de Al-Qaeda y Daesh, la fría brutalidad del fascista noruego quiere evocar el espanto mucho mayor de la brutalidad que dice combatir: si había que llegar hasta este punto —declara la sangre derramada— ¡imaginad cuán grande era el peligro conjurado! Cuando Breivik, por su parte, dice que “volvería a hacerlo” no lo hace por maldad, sino para iluminar el carácter sacrificial de su acción: está dispuesto —es decir— a sacrificarse de nuevo para salvar la civilización.

Lo que no podemos ocultarnos por más tiempo es que, encerrados en los angostos límites globales de una crisis económica, energética, ecológica y nuclear, vivimos ya, como pretenden Anders y Breivik, en “estado de necesidad”. Misión prioritaria de la izquierda es la de definir bien esa “necesidad”, para no confundir los derechos humanos con los derechos de los ingleses ni al filósofo alemán con el fascista noruego, y también la de reflexionar en serio sobre la “violencia”, cuyo carácter estructural no debe condenarnos a seguir los pasos de la OTAN, Al-Qaeda y Breivik.

Fin de viaje

Una extraordinaria novela, *Hacia los confines del mundo*, nos relata el famoso viaje del *Beagle* que en 1832 transformó por completo nuestra visión de la naturaleza y del ser humano. Pero su autor, Harry Thompson, prematuramente malogrado, no centra nuestra atención en la figura de Darwin, un poco ya monumental, sino en la del capitán del barco, Robert FitzRoy, un cristiano de origen aristócrata cuya contribución a la ciencia meteorológica quedó eclipsada por la espectacularidad de las tesis de su compañero y, en algún sentido, abortada, como su propia carrera en la marina, por la radicalidad y firmeza de sus principios. FitzRoy se suicidó en 1865, en efecto, vencido por unas instituciones en las que no tenían cabida sus convicciones humanistas y por una ciencia en la que no tenía ya cabida su Dios.

Puede decirse que lo que interesa a Thompson es el enfrentamiento filosófico entre FitzRoy y Darwin, amigos y rivales, en el marco más amplio de la empresa colonial británica, verdadero objeto de reflexión —con sus complejísimas refracciones y reverberos— de lo que es, al mismo tiempo, una felicísima novela de aventuras. Esta complejidad cristaliza a nivel narrativo en tres desconcertantes conclusiones de las que podemos aprender mucho.

La primera es que los mejores principios pueden proceder de las peores fuentes. FitzRoy, severo anglicano que busca por todas partes pruebas fósiles del diluvio universal, se juega la vida por defender el principio de igualdad entre los seres humanos y se enfrenta a las instituciones de su época para proteger los derechos de los indígenas. Pero se enfrenta también a Darwin, un liberal que hace verdadera ciencia, pero cuyo clasismo burgués le lleva a despreciar a criados y nativos y a justificar la explotación obrera en las fábricas de Inglaterra. Chesterton habría disfrutado muchísimo leyendo la discusión sobre esclavitud y capitalismo entre los dos grandes hombres del *Beagle*.

La segunda es que la ciencia no posee luz suficiente para disolver las tinieblas de la superstición ni, por supuesto, las de la injusticia social. Darwin aparta de un manotazo todos los prejuicios religiosos de su época para acercarse con objetividad a la naturaleza, pero al mismo tiempo confía ciegamente en la superchería de un falso médico inglés que acaba con la vida de su hija y está a punto de acabar también con la suya. Darwin se atreve a pensar hasta el fondo hipótesis rechazadas por la tradición más reaccionaria, pero maltrata a los porteadores indígenas que acarrean su cama Andes arriba y se deja fascinar por el dictador Rosas, cruel gobernante racista de Argentina.

La tercera conclusión es la más perturbadora. Si los juzgamos por sus efectos destructivos, no hay ninguna diferencia entre los que quieren ayudar a los indígenas y los que quieren simplemente explotarlos o exterminarlos. Este es el amargo descubrimiento de FitzRoy al ver morir a los que amaba y había querido educar y proteger: la empresa colonial actualiza como mal todas las buenas intenciones; los mejores principios acaban haciendo el mismo daño que los más sucios intereses. Esa es una de las caras del imperialismo. Pero también hay que pensar —con no menos desazón— la otra vertiente. Pues resulta que esas buenas intenciones o incluso algunos principios universales (pensemos en Bartolomé de las Casas o en el derecho internacional de la escuela de Salamanca) son inseparables de la empresa colonial y sus atroces crímenes y desmanes. Aún más: los avances científicos mismos —las ciencias epistemológicamente mejor fundadas— solo podían nacer en condiciones en las que el ser humano era sistemáticamente despreciado. ¿Era posible una manera de izquierdas de cartografiar Tierra del Fuego? ¿Era posible —aún más— descubrir y desarrollar la teoría de la evolución en un marco igualitario y de entendimiento entre los pueblos? La novela de Thompson deja este rescoldo de inquietud a los que defendemos al mismo tiempo los principios de FitzRoy y la ciencia de Darwin: hay que combatir el colonialismo y hay que defender los principios y descubrimientos que solo podían hacerse en su estela y bajo su ala.

El bien es destructivo en condiciones coloniales. Pero las condiciones coloniales mismas han llevado a la humanidad a un punto en el que, por primera vez en la historia, tras embestidas

brutales y traumáticas expansiones, los principios y el conocimiento han quedado parcialmente emancipados de la base material que los hacía posibles al tiempo que los corrompía o engrilletaba. La descolonización formal del mundo —fruto de guerras y violencias, pero también de la redondez misma de la tierra— y la estandarización tecnológica —contradicción del crecimiento capitalista— permiten hoy una imaginación compartida, separada de los medios de destrucción y de los intereses de sus propietarios. Ha llegado el momento de que FitzRoy y Darwin se den recíprocamente la razón.

El crimen perfecto

Un cliché de novela negra pretende que no hay crimen perfecto o que, en todo caso, un crimen solo puede ser perfecto si su perfección se mantiene precisamente incognoscible y secreta. Pero no es verdad. Si un crimen perfecto es el que solo deja víctimas — porque el criminal no aparece por ninguna parte— o aquel cuyo ejecutor logra escapar definitivamente, podemos decir que la perfección criminal es menos rara de lo que creemos. Se trata de hecho de una fórmula banal y atroz, de recurrencia estadística ya llamativa, que podríamos describir de esta manera: el truco consiste en que el asesino se ponga a sí mismo en una situación tal que está condenado a sumarse a sus propias víctimas; en una situación de la que él mismo será víctima y de la que escapará definitivamente, cuando parece todo perdido, abriendo una puerta en su propio cuerpo. Este es el caso de Adam Lanza y la matanza de la escuela de Newtown; es decir: entro, mato a todo el mundo y luego me vuelvo inalcanzable y borroso camuflándome entre los muertos. Nadie puede distinguirme de los muertos que he matado yo, porque también me he matado a mí mismo, y nadie puede atraparme y castigarme porque me he ido a un sitio a donde nadie puede seguirme y porque, al marcharme, me he aplicado precisamente el máximo castigo. Este es también el método infalible de los terroristas del Estado Islámico.

Este perfecto círculo cerrado deja una apabullante sensación de vacío. No hay nadie a quien echar la culpa; nadie sobre quien descargar la ira; nadie a quien juzgar. El crimen perfecto es perfecto porque aparece como un fenómeno natural, como una irregularidad meteorológica frente a la cual los supervivientes, las familias y los vecinos lo único que pueden hacer es estremecerse y llorar. En ausencia de un culpable —porque es una de las víctimas—, la tentación es pedir una explicación a los profesionales de la conducta. Una vez consumado el acto, es fácil encontrar un rasgo de carácter —demasiado tímido, demasiado simpático— que encaje en algunos de las etiquetas definidas por el DSM-IV y que permita

rubricar la perfección volcánica del gesto: un “brote” irresponsable e imprevisible al que solo se puede responder con un aumento de la desconfianza individual y una conculcación de la presunción de inocencia. La “locura”, en realidad, es una invitación a adquirir más armas y a pagar más policías. Los que, frente a esta psiquiatrización del crimen de Lanza, insisten en su dimensión social, no deberían olvidar que si hay algo genuinamente estadounidense (genuinamente “liberal”) en este crimen es su psiquiatrización misma. Frente a los terroristas del Estado Islámico, Lanza y sus huestes de asesinos “recreativos” están siempre chiflados.

Se entiende mejor esta atrocidad si se la describe como un truco. O como un deporte sometido a reglas muy precisas. Desde luego no es una batalla. Nunca se asaltan cuarteles o bancos. El criminal, en efecto, declara su desprecio simultáneo por la lucha y por el heroísmo al escoger siempre sectores de población muy vulnerables, incapaces de ofrecer resistencia. Esta selección recurrente es inseparable de la dimensión deportiva del impulso, cuyo objetivo evidente es derribar el mayor número de cuerpos en el menor tiempo posible. Pero para alcanzar este objetivo, superando además la marca anterior (la de la Universidad de Virginia o la de Columbine) es necesario contar con muchas y buenas armas de fuego. En cualquier mundo posible que podamos imaginar habrá locos; y los locos siempre encontrarán al alcance de la mano algún objeto con el que hacer daño a un semejante. Ahora bien, ningún deporte consiste en dañar a los semejantes: ¡eso sería una locura, un crimen! Los deportistas combinan pasión y pericia en una acción reglada cuyo propósito es la autoafirmación pública. Los deportes requieren un equipo: zapatillas, un balón, unos esquís. No se puede jugar al golf sin palos de golf. Al contrario de lo que pretenden muchos ingenuos, la prohibición de las armas en Estados Unidos no impediría los crímenes; pero dificultaría mucho, sin duda, la práctica de un deporte en el que las armas de fuego son tan indispensables como lo son las raquetas en Roland Garros. Matar a cuchillo sería otro juego, mucho más aburrido, con menos practicantes y menos espectadores.

Truco, tradición, deporte: crimen perfecto. ¿La respuesta? Es la respuesta justamente la que convierte el crimen de Lanza en un juego social. Están los psiquiatras, que son en realidad críticos

deportivos. Están los consumidores, que se precipitan a comprar el fusil de asalto empleado por el asesino. Están las empresas, que fabrican mochilas antibalas, naturalizando a los niños como parte del juego. Están los medios de comunicación, que se deleitan con listas de récords y catálogos de pistolas. Es un truco, un buen truco. Estados Unidos produce crímenes perfectos como los pinos producen resina y los cardos espinas. Todos lo sabemos: volverá a ocurrir. Casi todo el mundo está deseando que ocurra de nuevo. Los 28 muertos —incluido el asesino— son nuestras raquetas de tenis.

Tierras, territorios, telegram

No voy a decir nada sobre los resultados electorales del 20-D ni sobre las dificultades para formar un nuevo Gobierno. No voy a redactar esta vez una pieza directamente política. Voy a divagar un momento sobre una palabra que ha revoloteado por encima de mi cabeza mientras hacía campaña, como candidato rural, el pasado mes de diciembre de 2015: “territorio”. Todo empezó una tarde en que circulaba por una sinuosa carretera secundaria entre Arenas de San Pedro y Candeleda, en el sur de Gredos, de un mitin a otro, y fui apropiándome con la mirada de un paisaje que otras veces me había pasado desapercibido: las colinas bajas con sus harapos de humo o de niebla, los robles tostados por el otoño, algunas vacas desperdigadas en los prados verdes, que parecían retales caídos sobre las laderas boscosas. Me dije: “En las campañas electorales, como en las guerras, uno se va apropiando de los territorios”. Pero enseguida me di cuenta de que “territorio” es una palabra incómoda. “Las tierras, las tierras, las tierras de España”, dice Alberti. Los territorios no son “las tierras”. Los ejércitos y los animales defienden territorios; los campesinos —y los palestinos— defienden sus tierras. Antonio Machado, cuyo Duero contemplé emocionado en una reciente visita a Soria, escribió sobre los “campos de Castilla”. No se puede escribir poéticamente sobre “el territorio” de Castilla, vocablo reservado a los conquistadores, los inspectores, los jueces y los viajeros de comercio.

¿Dónde vivimos los españoles? A medida que la mayor parte de nosotros nos hemos ido quedando sin tierras y sin campos —y hasta sin pueblos— vivimos también cada vez más lejos de nuestros cuerpos. De esto hablaré enseguida. Lo cierto es que solo en campaña electoral —como algo que hay que defender o por lo que hay que luchar— ha reaparecido el “territorio” para definir un espacio al mismo tiempo físico y periférico, como si realmente lo físico se hubiese quedado fuera o la fisicidad aumentase a medida que nos alejamos del centro. De hecho, durante la campaña se hablaba de “los territorios” por oposición a Madrid y como

enfrentados al abstracto, vago e inoperante comité central responsable de la campaña estatal. Digamos de paso que el gran éxito de esa campaña, y la potencia de la “remontada” podemita, fue directamente proporcional al fracaso de ese comité central, cuya incapacidad gestora dejó en manos de cada “territorio” el perfil y coordinación de la campaña local, lo que multiplicó al mismo tiempo la inventiva, la ilusión y la puntería.

En la periferia tenemos “territorio”, versión pobre y prosaica de las tierras y los campos, donde en cualquier caso las relaciones entre cuerpos —o entre cuerpos y paisajes— permite hablar aún de “apropiación” emocional y simbólica y hasta de defensa “patriótica”. En la periferia, digo, tenemos “territorio”. ¿Y en el centro? En el centro tenemos Telegram. La campaña electoral, en efecto, se desarrolló en dos “espacios vitales” paralelos, uno con cuerpos y otro sin ellos, uno en la periferia y otro en el centro, y esto hasta el punto de que cuando un candidato rural usaba Telegram, abandonaba un instante la periferia para incorporarse al centro, y cuando un candidato madrileño se quedaba sin batería en la Cibeles, abandonaba un instante el centro para recuperar de pronto su cuerpo (con manos y riñones incluidos), como si lo hubiesen trasladado —o deportado— a Ávila o a Soria. A lo largo de la campaña nos hemos estado territorializando y desterritorializando sin parar, según estuviésemos más o menos cerca del centro, que representa siempre el poder, depositado ilusoria y objetivamente ahora en nuestros grupos de Telegram.

La campaña electoral, en efecto, ha explotado y enfrentado dos paradigmas antropológicos irreductibles entre sí. Antes las cosas ocurrían —digamos— en los alrededores de nuestro cuerpo, al que estamos todavía atados para comer y subir las escaleras, pero donde ya no sucede nada. La adicción a las nuevas tecnologías tiene que ver con el hecho de que te permiten —te obligan— a estar ininterrumpidamente en otro lugar que tu propio cuerpo. ¿Cuál es ese “otro lugar”? El “otro lugar” por antonomasia: la realidad, el lugar donde se toman las decisiones o, en términos psicoanalíticos, la cama de papá y mamá, de la que estamos separados por un tabú que define nuestra identidad misma. Ese tabú ha sido superado. Cuando pasamos del “territorio” —con sus carreteras sinuosas y sus vacas desparramadas y lentas— al Telegram siempre activo,

pasamos de la periferia al centro y, por lo tanto, del ego minusválido a la ilusión de poder omnipotente. Nadie quiere estar en el mismo lugar que su cuerpo porque es evidente que ahí ya no ocurre nada. Una campaña electoral gestionada a través de las nuevas tecnologías es una experiencia tan intensamente mística como la transverberación de Santa Teresa de Jesús. Que la realidad constituyente es virtual lo descubrió el psicoanálisis hace cien años; ahora Telegram la ha hecho alcanzable. Es inútil luchar contra esa ilusión de realidad edípica que acompaña a las redes. Nadie quiere residir en su propio cuerpo, ni siquiera en ese hemisferio ambiguo llamado “territorio”. Por fin podemos estar ahí “donde ocurren las cosas”, es decir, en cualquier sitio del que se ausenta mi cuerpo y que, por eso mismo, se llena enseguida de verdad: de poder verdadero, sexo verdadero y verdadero conocimiento. Será duro volver ahora al “territorio” y mucho más a las tierras y los campos. Volver a nuestro olmo viejo hendido por el rayo y en su mitad podrido. Menos mal que, más allá de la campaña, sigue habiendo vida en Whatsapp.

Locura y patrones asesinos

Veamos. Si un loco agraviado por el retraso de una carta decidiese atentar contra los carteros, necesitaría dos cosas: armas y un patrón operativo. Las dos cosas las obtiene de la sociedad en la que vive. Armas las hay a patadas y por todas partes y, si eres estadounidense, puedes conseguirlas en el supermercado y con tarjeta de crédito; y sin necesidad de ocultarlas, como el whisky, en una bolsa de cartón. En cuanto al patrón, las tradiciones culturales deciden. No solo cada sociedad genera o selecciona sus cuadros clínicos, sino también sus manifestaciones públicas. El caso un poco legendario del amok malayo puede servir de ejemplo: todos los malayos, por así decirlo, se volvían locos de la misma manera, con los mismos gestos y las mismas consecuencias: carrera en la calle, furia homicida y depresión final acompañada muchas veces de suicidio. En nuestra cultura global, el prestigio y la banalización de las armas, que “terroristas” y “antiterroristas” alimentan por igual, y la identificación de la existencia pública con la esfera mediática han acabado por generalizar, a partir del modelo estadounidense, una especie de amok emulativo, competitivo y viral. El loco y el terrorista, cuando deciden pasar a la acción, están culturalmente obligados a provocar el mayor número de víctimas y a desaparecer en la operación. La “notoriedad” y la “causa”, tantas veces indiscernibles, se someten al imperativo narcisista del récord y la inmolación, de manera que el propio patrón cultural alimenta, a su vez, la acumulación armamentística.

Ese es el patrón habitual en las recurrentes matanzas en Estados Unidos. En el caso de la matanza de Orlando (junio de 2016) la cuestión se complica por un doble motivo. El primero es que Omar Mateen, el asesino, no disparó contra funcionarios de correos, sino contra los clientes del Pulse, una discoteca frecuentada por homosexuales. Aquí no es solo el patrón operativo; también la “locura” se inscribe en un rechazo homologado, compartido por el 33 por ciento de los estadounidenses y con independencia del credo religioso y el género. La homofobia no es una locura. Es una

ideología —en el sentido de una representación común de las relaciones humanas— y una ideología criminal que, antes de llegar a matar, genera persecución y sufrimiento en todo el mundo. Para que nos hagamos una idea: en España, un país excepcional, el menos homófobo de la tierra, hay todavía un 11 por ciento de ciudadanos que condenan la homosexualidad, una cifra que aumentaría sin duda si el pensamiento “políticamente correcto” no reprimiese los testimonios, pero que sería ya suficiente para tener representación parlamentaria. En algunos países de Asia y África —donde lo “políticamente correcto” opera en dirección contraria— ese rechazo puede llegar al 95 por ciento. En Rusia, tras 75 años de comunismo, el porcentaje asciende al 77 por ciento. Ni siquiera en términos de libertad sexual hemos avanzado mucho en los últimos 3.000 años.

Pero Omar Mateen, estadounidense, era además musulmán. Era un musulmán homófobo. Estados Unidos es un país homófobo, como hemos dicho, pero es también un país islamófobo. En Estados Unidos y en Europa la islamofobia está tan extendida que, del mismo modo que hay musulmanes homófbos, hay homófbos islamófbos e incluso homosexuales islamófbos. En el marco fraudulento de la “guerra contra el terrorismo”, hemos visto cómo los sectores conservadores estadounidenses, algunos con poder institucional, casi todos homófbos, han explotado la filiación religiosa del asesino para alimentar la islamofobia, que genera también criminalización, persecución y sufrimiento en millones de personas que comparten con nosotros la nacionalidad y el territorio.

Homofobia e islamofobia definen —y construyen— minorías vulnerables cuyos derechos deben ser protegidos. Como quiera que ser musulmán y ser homosexual no son identidades isomórficas, como quiera que se puede ser musulmán homófobo y homosexual islamófobo, como quiera —en fin— que la homofobia “occidental” puede estar eventualmente interesada en utilizar a la comunidad homosexual contra la comunidad musulmana, la defensa de las minorías se vuelve aún más complicada y urgente. Matanzas como la de Orlando deberían servir para que entendamos que ni la libertad sexual ni la religiosa constituyen una amenaza, sino que, al contrario, son el fundamento y garantía de la democracia; y que Mateen atacó el Pulse como homófobo, no como musulmán; y que

las medidas de excepción que reclama Trump no son pro-LGTB, sino islamofóbicas.

En cualquier otro mundo posible habrá locos. No podemos luchar contra la locura, pero sí contra los “patrones” culturales que la generalizan y la alimentan. Podemos luchar contra el patrón armamentístico-mediático que impone la lógica competitiva de la superación destructiva y el narcisismo público. Sin armas y sin cámaras, el número y gravedad de los crímenes disminuirá y empezará a ser posible distinguir la locura idiosincrásica de la ideología criminal. Pero podemos luchar asimismo contra los patrones de exclusión normativa que llamamos homofobia e islamofobia antes de que una y otra, alimentadas y explotadas por fuerzas conservadoras etnocéntricas, no solo multipliquen el número de matanzas y de muertos, sino que acaben con nuestras frágiles libertades democráticas. Locos seguirá habiendo y encontrarán una piedra con la que matar a un cartero inocente. Pero si disolvemos o, al menos, desactivamos estos “patrones”, algunos de mis amigos, homosexuales y/o musulmanes, se sentirán mucho más seguros. Y yo con ellos.

Animalismo y civilización

Medio en broma, medio en serio le comentaba este verano a un amigo que la muerte de toda civilización se anuncia siempre a través de tres indicios hoy ya muy activos a nivel global: el libertinaje, el fanatismo religioso y el animalismo. Si uno tiene presente la descripción clásica de Gibbon sobre la decadencia del Imperio romano, aceptará sin dificultades las dos primeras señales. El “libertinaje” —utilizo esta palabra con la autorización del puritano Gramsci— se ha impuesto de manera transparente a través del consumo, que ha conquistado también, al contrario de lo que ocurría en el modelo romano, a las clases populares. El mercado es antipuritano y “liberalizador” y, a través de la publicidad y las redes sociales, es virtualmente universal incluso en el marco de una crisis económica que ha restringido el número de sus beneficiarios.

Frente al mercado y sus pautas libertinas, era de esperar una reacción mecánica y extrema: una explosión religiosa de las periferias (internas y externas) acompañada, como en la Roma del siglo IV, de una victoria de la “praxis” o, si se prefiere, de la sincronía entre la conversión y la violencia. El terrorismo llamado yihadista (con los atentados de París y Bruselas como paradigmas) puede interpretarse como la publicidad ruidosa y destructiva, al igual que el martirio clásico, de una fulminante transformación personal: es la cara negra, si se quiere, del antipuritanismo de las redes. En todo caso, un debate como el del burkini, que nos tuvo tan entretenidos durante el verano de 2016, solo es explicable en la decadencia de una civilización: allí donde el patriarcado parasita tanto la desnudez como el velo y el mercado se suma, como un fanatismo más, a la guerra de religiones. El “libertinaje”, que debería imponerse solo, se descubre de pronto fracasado y trata de imponerse por la fuerza, alimentando así el fanatismo conservador al que se opone.

En tiempos de crisis, libertinaje y fanatismo subrayan la descomposición de las instituciones y la ausencia de alternativas

políticas. En estas condiciones, la única tercera vía que se nos ocurre suele ser de orden espiritualista. Hablar del “animalismo” como de un indicio más de decadencia no es un chiste. Al contrario de lo que creen sus muy honorables defensores, el animalismo —y el veganismo— no son la expresión de un progreso civilizatorio, sino la rutinaria manifestación de su fracaso. El animalismo es tan antiguo y recurrente como la descomposición de los imperios. La larga decadencia de la civilización romana estuvo puntuada por movimientos espirituales muy fuertes que, frente al libertinaje urbano y al fanatismo cristiano, predicaban precisamente el antiespecismo y la consideración no jerárquica de la naturaleza: animalistas y veganos fueron, por ejemplo, el plotinismo de Porfirio, las diversas corrientes gnósticas o el muy difundido maniqueísmo.

Lo que caracteriza el fin de una civilización es precisamente la confusión entre los hombres y los animales. Un exceso de civilización —el ideal de tratar a los animales como si fueran hombres— suele preceder y anunciar un exceso de barbarie: la práctica de tratar a los hombres como si fuesen animales. Toda civilización es algo así como un intento de regulación de la injusticia cósmica. Traza una línea más o menos convencional y más o menos ampliable entre humanos y no humanos, aceptando que la justicia perfecta —la erradicación de toda forma de sacrificio— entrañaría también la erradicación de la cultura y de la especie humanas. Podemos tomar partido misántropo por los animales y militar contra la humanidad, la fiera más salvaje, pero con ello nos limitaríamos a invertir las jerarquías en el aire. O podemos asumir la diferencia entre hombres y animales y considerar civilizadamente el maltrato animal como un síntoma de barbarie, a condición de recordar, como hace el gran Rafael Barrett, que es el maltratador humano el que debe preocuparnos y que la única forma de salvar al maltratado animal es salvar al mismo tiempo a su verdugo.

Hay muchas y muy buenas razones civilizadas para limitar severamente el consumo de carne, asociado a una industria alimentaria criminal, o para prohibir, por ejemplo, el Toro de la Vega. Un pueblo que disfruta persiguiendo y acuchillando a un animal no es fiable a la hora de redactar una constitución y merece sin duda más educación. Pero la tauromaquia es otra cosa. El torero

no disfruta matando al toro, sino citándolo y evitándolo; y sus espectadores no participan en una carnicería, sino en una teatralización de la frontera civilizatoria y sus reglas siempre insuficientes frente a la violencia y la muerte. No me gustan los toros y creo que, salvo en Pamplona, se extinguirán, como el PP, cuando se mueran los más viejos. Pero me gustan aún menos los antitaurinos: confunden a hombres y animales, aceptan la triste victoria de la tecnología sobre la naturaleza y se esfuerzan por expulsar la lucha contra ella (contra la naturaleza) del último lugar donde aún es visible. Tal y como están las cosas, mucho me temo que, cuando consigan su propósito, en las plazas de toros, en lugar de corridas, se celebrarán de nuevo sacrificios humanos.

La alternativa es —sigue siendo— entre civilización y barbarie. No hay una tercera vía en la que los corderos yacerán junto a los leones y los humanos vivirán sin trabajo, violencia y muerte, como en el Edén bíblico. La civilización consiste en defender y ampliar los derechos humanos (salvíficos también para los animales) y en traducir el trabajo, la violencia y la muerte inevitables en el mínimo daño y el máximo arte. Cuando, frente al mercado fanatizado y el fanatismo religioso, solo se nos ocurre la solución espiritualista del animalismo y el veganismo, tan bien intencionados y tan errados, es porque se ha impuesto ya el indicio que resume y hace inevitable la muerte de una civilización: la muerte de la política.

Lo que hay detrás

El 15 de diciembre de 2015 la portada de El Mundo digital informaba del resultado del concurso nacional “Top Culos”, patrocinado por una conocida marca de lencería y convocado para “elegir las tres mejores nalgas de España”. Hasta 200.000 culos habían corrido a exponerse, separados de sus cuerpos, a la experta valoración de un democrático jurado popular que a través de internet examinaba y votaba las fotografías de los aspirantes. “Llega una nueva hornada de culos marmóreos”, arrancaba el texto de una noticia cuyo titular, muy elocuente, invitaba a bajar la mirada hacia el reverso ciego de nuestros cuerpos: “Mira qué culos”.

El culo —una palabra que gustaba mucho a Jorge Amado y que no hay que despreciar— es llamado también “trasero” por su posición anatómica retrasada y “posaderas” o “asentaderas” por el servicio ergonómico fundamental que nos presta. Como empezamos por ahí y en realidad no tenemos otra cosa, todas las culturas del mundo elaboran sus símbolos —y sus taxonomías sociales y morales— a partir del cuerpo, pizarra viva de oposiciones lógicas y metáforas espirituales. Lo contrario del culo es la cara. Uno y otra mantienen, por así decirlo, una relación de simetría inversa. Provista de ojos, proa de nuestra verticalidad, sede de la personalidad, condición de toda igualdad horizontal, la cara es el centro simbólico donde se deciden toda una serie de valores humanos universales: el amor, la dignidad, la sinceridad, la libertad, el carácter. Por su parte el culo, que es ciego y no ve nada, está allí donde no podemos verlo y donde solo pueden verlo los demás si les volvemos y damos la espalda, gesto al mismo tiempo de máximo desprecio, máxima deshumanización y máxima vulnerabilidad. Con razón Sánchez Ferlosio, hablando de padres e hijos, recordaba la diferencia que existe entre dar una bofetada y dar unos azotes: el que golpea la cara golpea “el alma”, el que golpea el culo golpea el “cuerpo”; y por eso precisamente, y a la inversa, la mayor degradación simbólica de la mujer se revela, aún más que en los golpes del maltratador, en el cachetito no agresivo, sino aprobatorio y judicial,

con que el jefe o el cliente niegan su alma y condescienden a reconocer su culo.

¿Podemos sacar alguna conclusión, aunque solo sea analógica, de un concurso de culos? ¿De una atención colectiva dirigida hacia lo que está abajo y detrás? ¿De la tentación socializada de “dar la espalda” en lugar de “dar la cara” y de mirarse ininterrumpidamente las cegueras en lugar de los ojos?

El concepto básico del sistema freudiano es el de “inconsciente”. Para Freud, el inconsciente —simplifiquemos mucho— era el lugar donde lo reprimido se organizaba a nuestras espaldas para amenazar desde allí, y activar sin parar, el Yo civilizado. Obviamente para Freud “lo reprimido” era lo primitivo, lo instintivo, lo libidinal, todo eso que un vienés puritano de hace cien años identificaba con el “sexo”. También lo llamaba con el neutro e impersonal nombre de Ello, una fuerza arrolladora que, según el delirante Georg Groddeck, se transformaría, contrariada, negativa o sublimada, desplazada de su lugar, en la estatura de un cuerpo y sus enfermedades, en música, drama, iglesia, palacio, locomotora; en todo lo que, en definitiva, el ser humano ha construido a lo largo de la historia, para bien y para mal. En todo caso, el “inconsciente” —saberse a uno mismo no sabido— se afirmaba como la condición misma de toda operación simbólica y cultural, como el reverso que debía mantenerse “debajo y atrás”, confinado y conocido, para garantizar la existencia de una sociedad propiamente humana.

El capitalismo ha construido un orden social paradójico que reprime los cuerpos —la vejez, la enfermedad, la muerte— al mismo tiempo que libera el Ello. “Lo reprimido” ya no es el sexo; tampoco todo eso que en otras sociedades tradicionales aparecía como vergonzante o secundario: eso, por ejemplo, que llamamos “economía” para legitimar la pulsión del beneficio privado. Todo es ahora visiblemente “trasero”, todo es visiblemente “posadera” o “asentadera”; todo es “espalda” delantera. O como escribe el italiano Massimo Recalcati en *El hombre sin inconsciente*, ya no hay “inconsciente”; la mercancía antipuritana puede prescindir de todas las mediaciones y todos los rodeos, de todas las disciplinas y todos los aplazamientos. Curiosamente, en un mundo sin inconsciente, donde se premia al que mejor vuelve la espalda a los demás, todo

pasa a ser mecánico, estéril y ciego.

¿Ya no hay “inconsciente”? ¿No hay nada reprimido? Si se invierte una simetría invertida, los elementos intercambian necesariamente sus posiciones. Delante el Ello; detrás el Yo. Reprimida la cara, reprimida la mirada, reprimida la igualdad, reprimida la dignidad, reprimida —incluso policialmente— la justicia. “Lo inconsciente” es ahora la civilización —es decir, la democracia y el socialismo—, que amenazan desde muy abajo y muy atrás con salvar el mundo.

Esperando noticias

Hace no mucho releía *Los jacobinos negros*, el clásico de C. L. R. James sobre la independencia de Haití, cuando una frase me hizo reparar en la dificultad que tiene un lector moderno para entender un libro de historia. Los jacobinos negros relata un acontecimiento gigantesco e irreversible: sin conocerse, separados por el Atlántico, los pobres franceses y los negros haitianos se tomaron en serio los valores ilustrados que los ilustrados mismos —muchas veces burgueses con intereses coloniales— utilizaron contra el Ancien Régime para traicionarlos enseguida. Este vínculo geográfico y de clase entre dos continentes fue la Revolución francesa, un vertiginoso acelerón histórico que se extendió por todas partes, volteando no solo el orden europeo, sino amenazando también el equilibrio colonial en América. Cinco años bastaron para revolver una inmovilidad de siglos. Lo imaginamos así, como un estallido o una erupción volcánica o, al menos, como una erupción cutánea que cubrió en un instante el mapa del planeta. Lo imaginamos, por así decirlo, como la actualización de una página de internet de la que estarían pendientes, horcas y trabucos en mano, todos los pueblos del mundo.

Y sin embargo la frase que de pronto me dejó perplejo fue esta: “Un día de septiembre llegó un barco al puerto y el capitán, dirigiéndose a tierra de prisa, corrió por las calles de El Cabo gritando la noticia del 14 de julio”. ¡La noticia de la destrucción de la Bastilla tardó 45 días en llegar a Haití! Este mes y medio de diferencia nos propone un misterio, si se quiere, metafísico. Un mes y medio que hoy, aherrojados como estamos en las nuevas tecnologías, nos puede parecer perdido o inútil, pero que en cualquier caso, por eso mismo, constituye un enigma. Durante un mes y medio más los negros de Haití vivieron en un mundo inmutado y doloroso, sin esperanza de cambio, y sus explotadores siguieron convencidos de su superioridad eterna; y durante un mes y medio, atravesando el océano, el capitán del barco tuvo que soportar en su pecho la brasa de esa noticia que no podía comunicar inmediatamente, sin poder

estar seguro además de que, de vuelta a Francia, no habría quedado ya empedañada o desmentida por un nuevo acontecimiento.

Pero visto así cometemos un doble error: el error de concebir retrospectivamente la historia entera a la espera de la noticia del 14 de julio, y el error concomitante de considerar ese mes y medio de diferencia —el tiempo de irradiación trabajosa de la noticia desde el centro a la periferia— como un tiempo de espera. Pero no. Ese mes y medio, mientras discurría, era en el caso de Haití un tiempo de historia, en el que los esclavos acumulaban las fuerzas que luego utilizarían contra el opresor; y era un tiempo de biografía en el caso del capitán, para el que el viaje rapidísimo entre Francia y el Caribe era una ocasión de poner a prueba su oficio y una fuente de imprevisibles y peligrosas peripecias. Podemos decir metafóricamente que la humanidad es la espera de la parusía y que la vida es la espera de una carta que nunca llega; pero la espera de la cosecha se llama cultivo y la espera de la obra se llama trabajo y la espera de la libertad se llama lucha. La historia no es más que una sucesión de esperas activas y la Revolución francesa la hicieron los pobres de París mientras esperaban sin duda otra cosa.

Los mismos medios que permiten en nuestros días que la Revolución tunecina se extienda en pocos días por el mundo y que los ciudadanos de Barcelona reaccionen en pocos minutos frente a una agresión policial o un atentado determinan una excitación de la conciencia que nos mantiene siempre a la espera de una Revolución francesa (o una final de fútbol) y que al mismo tiempo convierte la espera de la nueva noticia, por corta que sea, en un residuo inútil y en una agonía. Ningún viaje en barco es tan largo como esa diminuta transición. Paradójicamente, nunca la humanidad ha esperado tanto como ahora que París y Haití están a la misma distancia del Acontecimiento.

En su día me escandalizó leer la noticia de que la National Gallery de Londres no iba a permitir a los visitantes detenerse más de cuatro minutos ante los cuadros exhibidos en el museo. Pero enseguida imaginé el escándalo contrario al mío. ¡Cuatro minutos ante el mismo cuadro! ¡Ante un cuadro en el que no pasa nada! ¡No podemos esperar a que termine un cuadro!

Por eso hay que seguir celebrando también la memoria del 15-M.

Inseparable de los medios rapidísimos que lo convocaron y lo coordinaban, toda su fuerza convergía en la asamblea, el Tiempo obligado de nuevo a ocupar una plaza, a cruzar un océano, a contar un cuento. “La paciencia”, decía nuestro gran Pérez Galdós, “es el heroísmo disuelto en el tiempo”.

Hacer, sentir y pensar

Con frecuencia ocurre que nos preguntemos con asombro retrospectivo: “¿Cómo he podido hacer yo eso?”. No me refiero a grandes gestas o grandes disparates. Casi todo lo que hacemos, por así decirlo, está por encima de nuestras fuerzas. ¿Cómo pude dar esa conferencia? ¿Cómo pude declararle mi amor a X? ¿Cómo pude atreverme ayer a comprar el pan? En realidad no sabemos —decía Spinoza— de lo que es capaz un cuerpo. Aún más: no sabemos qué cuerpos —ni cuántos— tenemos dentro de nuestro cuerpo.

Hay muchas razones objetivas para evitar una guerra: los muertos, la destrucción, el hambre. Pero hay también una subjetiva. Ahora, desde nuestro sillón, contemplando las atrocidades del mundo como desde la grada de un hipódromo, nos escandalizamos de la barbarie ajena y estamos fanfarronamente seguros de que, en condiciones semejantes, conservaríamos la cabeza y los principios. En su excelente novela *Medio sol amarillo* la novelista nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie nos relata la atroz sorpresa de Ugwu, un joven sensible, honrado, generoso y bueno que, arrastrado a la guerra por una buena causa, se ve a sí mismo, de pronto, violando a una mujer exactamente igual —detrás de los demás— que sus compañeros más agresivos. No nos hagamos ilusiones. En la próxima guerra no sabemos si seremos Dietrich Bonhoeffer o Klaus Barbie, Giorgio Perlasca o Adolf Eichmann. Ahora mismo, aquí asomados al balcón de la historia, sabemos muy bien qué queremos ser y a quién admiramos, pero ignoramos qué clase de hombre llevamos dentro (y digo “hombre” por “humano”, pero también porque sería bueno descubrir en casos como ese que en realidad llevamos dentro una mujer). Esa es otra buena razón —muy personal, si se quiere— para hacer política, conservar las instituciones y defender la civilización —con la fatalista resignación de Freud— de nuestros propios bárbaros.

Eso por lo que concierne a las acciones. Lo mismo ocurre con los sentimientos. Cuando amamos estamos seguros —y es muy hermoso

— de que vamos a amar para siempre; y de niños nos escandalizaríamos si un adulto aguafiestas viniera a anticiparnos ese momento en el que dejaremos de contemplar a nuestra madre con fervor religioso. Tampoco podemos representarnos ese hecho adventicio —desencuentro o distanciamiento— que agrietará poco a poco nuestra amistad más sólida y duradera. Por lo demás, solo hay una emoción más segura de sí misma que la fe, y es el ateísmo; y solo hay un entusiasmo más hondo y auténtico que el que provoca una bandera azul, y es el que provoca una bandera roja.

Ahora bien, el paso del amor al odio, de la fe al ateísmo, del azul al rojo —y viceversa— son más frecuentes e inesperados de lo que podríamos pensar y desear. Mientras “sentimos” conviene que nos comprometamos hasta los codos en lo que sentimos; ese compromiso es saludable y, en realidad, nos salva del fanatismo, que es una pasión fría. Pero conviene también que recordemos de vez en cuando que el otro —el más otro, el antagonista— está más cerca de nosotros de lo que creemos; y que, como el viejo y quejumbroso Shylock, sangra cuando lo apuñalan, llora cuando lo rechazan y ríe cuando lo acarician.

Otrosí ocurre con los pensamientos. Hasta cierto punto no nos resulta imposible adoptar en la imaginación las acciones o los sentimientos del otro, pero descartamos de plano la idea de que nuestras ideas son más gaseosas que graníticas. Las ideas no son intercambiables, como los cromos o las posturas del Kamasutra. No lo son y no deben serlo. Pero cuidado. En un famoso discurso de 1790 en la Asamblea Nacional, el revolucionario conde de Mirabeau se pronunciaba contra la “tolerancia”, una virtud —decía— que presuponía “la posesión de la verdad” y que, en realidad, condescendía a “tolerar” el error del otro mientras las relaciones de fuerza fueran equilibradas o desfavorables. No es ese el camino. Igual que no sabemos qué cuerpo llevamos dentro, igual que podemos con-sentir los sentimientos de los otros, deberíamos tratar, sin renunciar a nuestros pensamientos, de pensar desde las cabezas de los demás. Es, si se quiere, una experiencia mística. Será que me estoy haciendo viejo, pero lo cierto es que me ocurre cada vez con más frecuencia —y confieso que Podemos ha sido una dolorosísima escuela— esto de imaginar con toda nitidez los procesos mentales concretos que llevan al otro a pensar un disparate —y frente a los

cuales, mi propio pensamiento deviene disparatado—. No es cómodo ni agradable. Es como haberse tragado un sapo y no poder digerirlo. Pero es honrado.

Anticipar mi próximo cuerpo, con-sentir los sentimientos ajenos y pensar el disparate del prójimo como propio son cosas que tienen que ver con eso que llamo “imaginación”, por oposición a la “fantasía”. Solo con imaginación podremos hacer política y evitar las guerras. Abandonemos, por favor, la fantasía de creernos buenos, rojos y sabios. Y tolerantes.

¿Por qué todos hablan bien de Mandela?

El 5 de diciembre de 2013 murió Nelson Mandela. Poco se puede añadir a lo que se dijo sobre este gigante de la dignidad humana: pocas veces se ha rendido un homenaje tan unánime a la memoria de un hombre. Ahora bien, quizás sí cabe decir algo precisamente sobre esta estrepitosa unanimidad.

De entrada puede producir alguna extrañeza que los mismos gobernantes que cierran las fronteras a los emigrantes o los deportan a golpes o pagan a dictadores para que se deshagan de ellos con discreción en los desiertos, los que mandan drones a bombardear otros países y soldados a invadirlos, los que apoyan dictaduras en las que los extranjeros trabajan en condiciones de esclavitud, los que persiguen y encarcelan a jóvenes por soñar la autodeterminación de sus pueblos, los que promulgan leyes liberticidas, los que apoyaron en otro tiempo el apartheid en Sudáfrica y lo apoyan hoy en Palestina; que los mismos periodistas e intelectuales que piden a gritos la cadena perpetua y hasta la pena de muerte, los que arremeten contra Cuba o contra Venezuela, los que legitiman golpes de Estado en Honduras y criminalizan a Correa o Morales, los que defienden la privatización de los recursos, la educación y la cultura, los que en esos mismos días rendían también homenaje a Kennedy y un poco antes a Thatcher y Reagan, produce sin duda extrañeza —digo— que estos gobernantes y estos periodistas sientan de pronto ese arrebatado fervor por un expreso político que luchó toda su vida contra ellos y lo que representan.

Desde la izquierda, este desmayo místico de los políticos y los medios de comunicación produce, más que extrañeza, indignación y en las redes y en los periódicos más comprometidos muchos comentaristas han denunciado con razón su hipocresía y su cinismo, recordando que Mandela fue considerado durante años “terrorista”, que defendió la lucha armada y que su proyecto de liberación para Sudáfrica se medía en el espejo de Argelia y de Cuba. Hay, sí, una tentativa de “asimilación” o de “recuperación” de Mandela por

parte del “sistema”, tentativa que inspira una inevitable repugnancia. Pero conviene ir un poco más allá de esta repugnancia instintiva para no quedar atrapados en el horizonte de nuestras desdichas placenteras e incontaminadas.

Nos quieren robar a Mandela, quieren robar a Mandela a ese pueblo damné que luchó a su lado. ¿Eso es necesariamente malo? En general, desde la izquierda tendemos a juzgar a los personajes históricos por su resistencia a la “recuperación”. Si un personaje histórico es susceptible de recuperación por parte del “sistema”, si el “sistema” muestra una decidida voluntad de recuperarlo, si habla elogiosamente de un revolucionario muerto, eso se debe bien a que en realidad fue derrotado, bien a que han conseguido arrebatarlos su legado. En el caso de Mandela las dos cosas son en parte ciertas y la desconfianza de la izquierda está bastante justificada. Si leemos el capítulo que Naomi Klein dedicó a Sudáfrica en su obra La doctrina del shock o atendemos a los datos relativos a desigualdad económica y violencia racial en ese país, podemos decir que el combate de Mandela fracasó o al menos no triunfó enteramente. Asimismo podemos decir que convertir a Mandela en un “antirracista abstracto” y homenajearlo por ello supone una manipulación que busca volverlo “inservible” para las causas populares. A menudo los capitalistas, los racistas, los machistas premian u homenajean a los anticapitalistas, a los antirracistas y a los feministas no tanto para sobornarlos y ablandarlos —que también—, sino para contaminarlos e inutilizarlos en sus propias filas. Y lo hacen porque a menudo también desde la izquierda caemos en la trampa.

Pero la izquierda somos cuatro gatos y no deberíamos perder mucho tiempo en recordarnos los unos a los otros lo que ya sabemos. La unanimidad del homenaje a Mandela, ¿qué significa? ¿Es una tentativa de recuperación que indicaría una derrota? No estoy seguro. Hay que pensar en la gente normal. Mandela es un personaje de ficción. Es un personaje de ficción porque la realidad produce sobre todo personajes de ficción. En este sentido, Mandela o Gandhi o el Che Guevara son personajes de ficción a igual título que Rambo, que defendió “la causa de la libertad” en Afganistán junto a Ben Laden, otro personaje de ficción. Pero para la gente normal unos y otros no son lo mismo; y no lo son porque cuando la

gente normal, acosada por la dictadura o el FMI, sale a las plazas a reclamar libertad se pone una camiseta del Che y no una de Rambo. Claro que sí: desde la izquierda puede resultarnos indignante que hayan convertido al Che en el icono de la rebeldía abstracta, a Gandhi en el icono del pacifismo abstracto y a Mandela en el icono del antirracismo abstracto. Pero esos iconos, a veces hasta económicamente rentables, no son una victoria del mercado. Cuando un pueblo deja su pasividad para luchar por buenas razones (la justicia, la igualdad, la democracia, la autodeterminación) es una excelente cosa que recuerde e invoque la rebeldía abstracta, el pacifismo abstracto y el antirracismo abstracto, pues la propia lucha vuelve estos conceptos inevitablemente concretos. Cuando un pueblo, en cambio, acepta o reivindica malas causas (como el neoliberalismo o el franquismo) no será jamás rebelde ni pacifista ni antirracista: nunca a nadie se le ha ocurrido salir a la calle a apoyar a Franco, a Thatcher o a Pinochet en nombre del Che, de Gandhi o de Mandela. Digamos que los iconos esperan desactivados, o activados en otra parte, a que los pueblos tomen las plazas. Entonces no hay ninguna duda acerca de cuáles son utilizables y cuáles no. Ningún neonazi se pondrá jamás una camiseta del Che o de Gandhi o de Mandela para dar una paliza a un inmigrante. El Che, Gandhi y Mandela son “inrobables” incluso como personajes de ficción.

Porque, en definitiva, esta tentativa de robo indica que, de hecho, al menos de manera parcial, y a pesar de los datos económicos de Sudáfrica, Mandela ha triunfado sobre los mismos que lo nombran. Vivo, doblegó el brazo del apartheid que apoyaban muchos de los que ahora lo alaban. Muerto, reprime el racismo de los que antaño apoyaron la discriminación y que hoy no tienen arrestos para decir lo que realmente piensan. ¿Quién se lo impide? El personaje de ficción Mandela y los millones de personas en todo el mundo que lo lloran sinceramente. Mandela los obliga, sí, a ser “políticamente correctos”. No debemos desdeñar este pequeño logro en nombre de un falso radicalismo. El mundo en el que vivimos es atroz, pero sabemos por experiencia que podría ser aún peor si los discursos confinados en minorías subterráneas ascendieran desde las profundidades y hablaran desde las instituciones “sin complejos”. Es bueno que las instituciones del capitalismo sean hipócritas; es bueno que un Mandela de ficción —con millones de personas detrás

— los obligue a ser hipócritas. Ni la derrota del apartheid ni el establecimiento de un antirracismo abstracto —que no deben impedirnos seguir luchando contra el racismo concreto— son victorias pequeñas.

Como sabemos, la alta cultura se entretiene en establecer, por ejemplo, “cánones” literarios con listas más o menos arbitrarias de obras y autores. Más allá de diferencias ideológicas o nacionales, todas coinciden al menos en las exclusiones: habrá listas en las que estarán Flaubert, Manzoni y Cervantes y otras en las que no estarán, pero no hay ninguna lista en las que estén Paul de Cock o Campoamor.

La gente normal también “canoniza” sus modelos y referentes políticos. Tiene sus panteones populares, reservas de resistencia encarnada para los días de revuelta. En todos esos panteones, sin duda, están el Che, Gandhi y Mandela, Espartaco y José Martí. En muchos de ellos están Chávez, Shankara, Abdelkrim. En algunos, Fidel Castro y Simón Bolívar. En ninguno están —no sé— Hitler, Stalin, Thatcher u Obama. No es que no haya diferencias entre estos últimos cuatro nombres, pero tienen en común que ninguno de ellos sirve para rebelarse en nombre de la justicia.

Queda en pie la pregunta, dirigida a la izquierda, de por qué siempre nos roban o intentan robarnos los nuestros mientras que nosotros nunca tratamos de robarles los suyos. Una respuesta es que la derecha es mucho más promiscua y mucho menos puritana que la izquierda. El capitalismo convierte al Che en una camiseta y a Mandela en un “hombre bueno”, mientras que nosotros somos incapaces de apropiarnos de lo que hay nuestro en ciertos católicos, en ciertos liberales, en ciertos ilustrados: cierto Chesterton, cierto Locke, cierto Kant o incluso cierto Roosevelt y cierto papa Francisco.

La otra respuesta tiene que ver con la victoria de los buenos personajes de ficción. Es que son realmente buenos. Nunca se verá a nuestros gobernantes y a nuestros medios de comunicación “recuperar” a Stalin. ¿Por qué? Porque es un perdedor universal. Dejan ese trabajo de recuperación a un pequeño sector de la izquierda que de esa manera, mediante ese esfuerzo insensato, se derrota a sí misma sin necesidad de intervenciones exteriores. La

derecha es muy lista. ¿Por qué recupera al Che, a Gandhi, a Mandela? La derecha “recupera” a los nuestros porque son más populares, porque forman parte del canon resistente de la gente normal, porque representan una victoria de esa “decencia común” sin la cual toda legitimidad es imposible. Su recuperación es el triunfo de los pueblos. Gloria al victorioso Mandela que, tras obligar a los “malos” a abolir el sistema de apartheid, les obliga ahora a hablar bien de él.

Solo un dios puede salvar España

El pasado mes de julio, tras el brutal asesinato de un anciano sacerdote por parte del Estado Islámico en Francia, el papa Francisco, con una valentía y lucidez de la que carecen nuestros gobernantes, se negó a relacionar el islam con la violencia, recordando que también entre los católicos hay minorías fundamentalistas, y añadió una frase que, con arreglo a la Ley de Seguridad Ciudadana, podría llevar a un ciudadano español a la cárcel: “Sé que es peligroso decir esto, pero el terrorismo crece cuando no hay otra opción y cuando el dinero se transforma en un dios que, en lugar de la persona, es puesto en el centro de la economía mundial”. No contento con esto, Francisco concluyó: “Esa es la primera forma de terrorismo. Ese es un terrorismo básico en contra de toda la humanidad”. Es bueno, emocionante, esperanzador que un jefe de Estado se atreva a decir tal cosa, y si ese jefe de Estado es el papa ello no altera el mensaje: debe alterar más bien nuestra visión contemporánea de la Iglesia y de su papel histórico en un mundo que se derrumba muy deprisa a derecha e izquierda.

Soy ateo porque no puedo creer en Dios, como no puedo volar o no puedo respirar bajo el agua. Lo he intentado —las tres cosas— y no puedo. Soy comunista porque creo que “lo común” —como la polis aristotélica— precede y es la condición de los derechos individuales universales. El dolor mal repartido en el mundo y los placeres sin derecho de los poderosos demuestran a contrapelo que es exactamente así. Bueno. Hay gente que puede volar y respirar bajo el agua y no la odio por eso. Hay gente que no cree en “lo común” y la considero, igual que el papa, cómplice de “una forma básica de terrorismo en contra de toda la humanidad”. Hay, en definitiva, ateos que no son anticapitalistas y creyentes que sí lo son. En octubre de 2016, ante los 200 participantes del Encuentro Mundial de Movimientos Populares celebrado en Roma, el papa Francisco dijo ser consciente de que podía “ser tachado de comunista” antes de resumir en voz alta su programa: “¡Ninguna familia sin vivienda!

¡Ningún campesino sin tierra! ¡Ningún trabajador sin derechos! ¡Ninguna persona sin la dignidad que da el trabajo!”. El papa es un comunista que puede volar y respirar bajo el agua; y yo soy un comunista que solo sabe desplazarse a ras de tierra. Entre los dos cubrimos —ahora que el fuego ha sido desterrado de la escatología cristiana— todos los elementos naturales habitados por seres humanos: hay que predicar el comunismo en la tierra, sin duda, pero también o sobre todo en el aire y en el agua, porque allí es donde vive la mayor parte de la humanidad.

Desde Constantino el catolicismo es sobre todo una “organización”: la Iglesia, fuera de la cual no hay salvación. Es sin duda la organización más antigua y poderosa del planeta, hasta el punto de que, salvo en dos o tres chispazos, su constitución original, el Evangelio, se vivió desde dentro como una amenaza que había que frenar, apropiarse y conjurar: la persecución y cooptación de herejes, quemados o canonizados, forma parte inalienable de su supervivencia institucional. Todos sabemos, por ejemplo, que San Francisco o Santa Teresa —por citar los más heréticos, evangélicos y populistas del santoral— podían perfectamente haber quedado fuera de la Iglesia y que fue la perspicaz e inescrupulosa sabiduría organizativa del Vaticano, tan admirada por Gramsci, la que llevó a canonizarlos en lugar de quemarlos para a continuación —eso sí— utilizar su legado en algunas empresas dudosas o incluso directamente criminales. Todas las organizaciones soteriológicas tienen estas cosas: dedican la mayor parte de su tiempo a reprimir la pureza original de su fundación, cuya vigencia podría derribar el edificio. Dicho sea de paso, cristianos y comunistas tienen también esto en común desde un punto de vista organizativo. Como recuerda el historiador Diarmaid MacCulloch en su monumental Historia de la cristiandad, “ninguna fuerza ha matado tantos cristianos como el cristianismo y ninguna fuerza ha matado tantos comunistas como el comunismo”. Otro motivo para que las víctimas propias de una y otra tradición se tiendan las manos, frente al capitalismo neoliberal y las mafias religiosas, en este “fin de civilización”.

Hay buenos motivos para ser anticlerical como los hay para ser antiestalinista. Lo cierto es que el papa Francisco, atrapado en el aparato de poder más refinado, tortuoso e inexorable de la historia de la humanidad, es anticlerical. Por eso no durará mucho. Llegó

hasta la Santa Sede a lomos de una relación de fuerzas muy coyuntural, definida por una crisis material con pocos precedentes desde Lutero, y su anticlericalismo —junto a su edad— lo condenan a disolverse enseguida en el patrimonio legendario de la institución, a la que va a dar otros cien años de vida por lo menos. Pero ahora está vivo y habla. Su anticlericalismo habla como en Jericó la trompeta demoledora. El poder de la Iglesia reside en su ambigüedad fronteriza, en el hecho —es decir— de que desde hace 1700 años detenta poder espiritual y terrenal al mismo tiempo. Ni la Unión Soviética tuvo ni el Pentágono tiene o tendrá nunca tanto poder material, y tan enrevesado, como el Vaticano; pero ningún poder material, ni siquiera el de Estados Unidos, confiere a un “discurso” tanto poder espiritual, y tan extenso, como el que tiene el portavoz de la Iglesia. Hay miles de millones de personas en todo el mundo —incluidas las no católicas— que, de algún modo, ostentan una “doble nacionalidad”, en el sentido de que viven al mismo tiempo en “la ciudad de Dios” —en el aire o en el agua— y en España, Francia, Irlanda o Argentina. Juan Pablo II fue un político ambicioso reaccionario y un hombre de Estado forjado en la brega contra el comunismo. Benedicto XVI, por su parte, fue un teólogo ultraconservador y un hombre de Espíritu un poco medieval incapaz de abordar una crisis “renacentista”. Los dos vivieron el fin del comunismo y el despertar de la democracia social en todo el mundo y sobre todo en América Latina. Los dos fueron, en todo caso, clericales convictos que defendieron la Iglesia y dañaron el mundo.

El papa Francisco es un anticlerical que no puede hacer otra cosa que hablar —mientras hace concesiones al “aparato” y sus fangosos equilibrios entrópicos—. Las feministas tenemos aún muchas cosas que discutir con él, es verdad, pero su discurso atronador, no lo olvidemos, se inscribe en un contexto de retroceso general más que inquietante. La derrota de América Latina tras el retoño de esperanza de la pasada década, el horror de Oriente Medio, el colapso de la civilización europea y occidental, con el regreso del destropopulismo facilitado por nuestras elites gobernantes, determinan esta estupefaciente paradoja: la de que el discurso político más de izquierdas en estos momentos sea el de un creyente (que vuela y respira bajo el agua) y la de que el Estado más progresista y anticapitalista del mundo sea, al menos de boquilla,

¡el Vaticano! Leamos la encíclica *Laudato Si* de mayo de 2015 sobre “el cuidado de la casa común”, las declaraciones de Bergoglio en la FAO sobre el hambre como “guerra de clase”, su denuncia del tráfico de armas como causa de los atentados terroristas, su denuncia del golpe institucional en Brasil o su rechazo de la cadena perpetua. También, por supuesto, sus intervenciones en torno a la cuestión de los refugiados, con su visita a Lesbos y su llamamiento para convertir conventos y monasterios en centros de acogida. Pensemos incluso en su gesto de invitar a doce refugiados al Vaticano, limitado, “caritativo” y demagógico, puede ser, pero que tuvo el efecto político de avergonzar de tal modo a los gobiernos europeos que Renzi, primer ministro italiano, se vio obligado a cambiar su política migratoria. El papa Francisco es un anticlerical que no puede hacer otra cosa que hablar, pero al que todo el mundo está obligado a escuchar. Tenemos un anticlerical anticapitalista en la Santa Sede mientras el resto de los gobiernos del mundo se clericaliza de un modo u otro, vía el nacionalismo identitario, el laicismo fanático o el capitalismo mafioso. Tenemos en el balcón de San Pedro un comunista cuyo discurso alcanza a buena parte de las criaturas que vuelan y a buena parte de las criaturas que respiran bajo el agua. ¿No deberíamos alegrarnos de ello los que habitamos en esta tierra seca y crecientemente desolada para sumar nuestras huestes —con nuestros debates y dudas— a la lucha común?

Haciendo un pequeño esfuerzo “las fuerzas del cambio” en España podrían ser tan de izquierdas como el papa Francisco; de lo que no cabe duda es de que, si la doctrina católica la dicta el papa de Roma, en estos momentos Unidos Podemos es el partido más católico que existe en España. La vieja izquierda tenía a la Unión Soviética, a Cuba, a América Latina. La nueva, sin periódicos y televisiones, sin apoyos geopolíticos, solo tiene al Vaticano, de cuyas “tropas” tanto se burló Stalin. Si se trata de llegar a los humanos voladores y a los que respiran bajo el agua, que son la mayor parte de la gente, no es poco. Es en todo caso —incluso electoralmente— nuestra única baza. Todo lo demás es clericalismo: de derechas, de izquierdas y del Banco Mundial.

El odio y sus flechazos

En el odio, como en el amor, hay flechazos. La diferencia es que los flechazos del amor presuponen la suspensión del juicio —amo con independencia de los defectos y las virtudes, igual que estornudo— mientras que los flechazos del odio fundan sus señuelos en el placer soberano de juzgar. El enamorado se entrega o se rinde; el odiador se “empodera” hasta la destrucción —al menos virtual— del objeto de su odio. El equivalente jurídico del “flechazo del odio” es, en efecto, esa farsa asociada a la “justicia militar” que llamamos en tiempos de guerra “juicio sumarísimo”: te tengo a mi merced, tu presencia en el banquillo confirma tu culpa, te condeno de un plumazo, te conduzco rápidamente al paredón. Ahora bien, del mismo modo que el enamorado se siente bueno cuando besa, el odiador sumarísimo se siente bueno cuando fusila. Es lo que he llamado otras veces “justicierismo”. Si uno no puede sentirse bueno amando, busca sentirse bueno odiando. Odiamos, en todo caso, por las mismas razones que amamos: para sentirnos mejores; para purificar nuestra alma; para probar las delicias de la bondad supina. El mundo se divide, en realidad, entre enamorados y justicieros, los cuales intercambian a menudo sus papeles, y puede afirmarse que el número de justicieros aumenta de manera inversamente proporcional al de enamorados. Preferimos, es cierto, entregarnos o rendirnos; preferimos el flechazo sin juicio y el beso redentor. Pero si no podemos amar, entonces queremos juzgar: queremos estar al menos al lado de la justicia, aunque sea a través del odio sumarísimo: es lo que se conoce como “tomarle manía” u “ojeriza” a alguien —que siempre “se lo merece”—. Pensemos, por ejemplo, en el odio monumental de la prima Bette, el personaje de Balzac, o en el que siente hacia Patoso el sargento Hartmann en *La chaqueta metálica* de Kubrick.

El odio es una actividad mucho más “moral” que el amor. También más abstracta. Amamos un cuerpo; odiamos una corporización. Amamos a una persona; odiamos un “tipo” que encarna el Mal. Cuanto menos amor nutre nuestra vida y menos gobernamos

nuestro destino, más necesitamos juzgar las vidas ajenas, hacer un ejercicio de moralidad en el vacío, conservar, si se quiere, el esquema puro de la moral. El cine de Hollywood y enseguida la televisión cumplieron esa tan saludable como apolítica misión durante años. Nada tiene de extraño el éxito que, entre las amas de casa de los años ochenta, tenían los “culebrones” latinoamericanos, que permitían tomar justiciero partido por el bien —frente al villano redondo y desalmado— a quienes menos recursos tenían para decidir su propia existencia y la de su comunidad. La moral sumarísima ha sido siempre el opio de los excluidos: eso que en las mujeres llamamos, con patriarcal realismo, “cotilleo” o “chismorrería”. Ese modelo de la moralidad chismosa, del juicio desplazado a la escala del vecindario o de la ficción, esa rutina del flechazo contra el Mal corporizado se fue degradando en los programas del corazón y los realities (de Gran Hermano a Super-vivientes), cuyo irresistible atractivo, en cualquier caso, tiene que ver con este placer elemental de repartir justicia a partir de esquemas comunes en un mundo —parafraseemos la fórmula siempre mutilada de Marx sobre la religión— carente de justicia y despojado de comunidad.

La moral chismorrera es, en el peor sentido del término, “femenina”. Pero donde el “flechazo del odio” ha encontrado un vivero fecundísimo es sin duda en las redes, que son mucho más “masculinas” que la televisión, y ello en el peor sentido imaginable del término: pasamos de un salto, sí, de la prima Bette al sargento Hartmann. Digamos que Twitter, mitad urinario público mitad patíbulo privado, se ha convertido en el lugar donde los hombres —hombres— reparten justicia. Sus 140 caracteres podían habernos convertido en aforistas geniales o en cultivadores del haiku. Son más bien la excepción. En general las redes han multiplicado de manera exponencial el número de justicieros que buscan un poco de intervención en las tinieblas y un poco de bondad contra los otros. La empatía, decíamos, es personal y desprejuiciada; no tiene explicación y por eso mismo, cuando hablamos del amor, la atribuimos al destino. Cabe más en el cine que en Twitter; más en un viaje organizado o en una despedida de soltero que en Facebook. La antipatía, en cambio, es abstracta, moralista y racionalizadora; y, si empieza en un segundo, como el amor, no quiere, al contrario que el amor, conservar su objeto. El amor se siente bueno haciendo

durar el cuerpo amado; el odio se siente justo destruyendo el objeto odiado. Un medio vertiginoso y telegráfico como el que han abierto las redes es una llamada irresistible a hacer justicia rápida, justicia justiciera, justicia masculina y sumarísima. El odio ha encontrado en las nuevas tecnologías un vertedero privilegiado y una levadura ilimitada. De la “chismorrería femenina” de los culebrones al “justiciarismo masculino” de Twitter el odio se extiende ahora potencialmente a cualquier personaje público o que devenga público en virtud de un capricho de las redes.

La tercera temporada de Black Mirror, la serie de éxito de Charlie Brooker, es inferior a sus antepasadas, pero el primer y el último capítulo, los mejores, convergen en este horizonte del odio tecnológico. En el primero nos presenta una sociedad —la nuestra— gobernada y jerarquizada a través de un plebiscito ininterrumpido en el que, mediante una aplicación de móvil, cada uno de los ciudadanos decide sin parar el bienestar material de todos los demás, puntuando su conducta real y virtual en el horizonte de un ethos políticamente correcto alicatado de cursilería, eufemismos, falsa simpatía y belleza estándar, y ello hasta el punto de que el odio más arbitrario entre desconocidos reaparece al final como el único consuelo de los perdedores, conducidos de este modo —en la cárcel!— a una relación más “auténtica”. En el último capítulo, por su parte, es este odio el que, a través de un plebiscito tecnológico, decide la muerte cotidiana de personajes públicos o aupados a la publicidad a través de un azar imprevisible, azar asociado en cualquier caso a la actividad moralizadora —políticamente correcta— de una sociedad que se cree tan buena y justa repartiendo justicia en internet como buenos se sentían los blancos que en Estados Unidos, hasta hace cincuenta años, colgaban de una cuerda al negro sospechoso de robo o violación.

Digo todo esto porque, en un reciente debate sobre paralelismos y diferencias entre la Europa de los años treinta del siglo pasado y la de ahora, me olvidé de llamar la atención sobre una similitud: la que atañe a la relación entre odio y discurso políticamente correcto. Yo, lo confieso, siempre he estado a favor de lo políticamente correcto; de algo así como de un servicio de hipocresía de guardia las 24 horas del día. Me gustaría que a nadie se le pasase por la cabeza un pensamiento machista u homófobo o racista o colonial;

pero mientras esperamos esta transfiguración universal prefiero que los machistas y homófobos y racistas se guarden sus pensamientos o los incuben, como ladillas, en las costuras de la red; y exijo que nuestros políticos y nuestros gobernantes respeten esta especie de acuerdo etológico general. Los malos pensamientos de una minoría solo se convierten en malas políticas cuando las instituciones los sacan de la oscuridad, pasan a enunciarlos “sin complejos” y los convierten en pensamientos mayoritarios: “He aquí lo que piensa todo el mundo y nadie se atreve a decir”. Eso es lo que hizo Hitler en Alemania y eso es lo que empezó a ocurrir de nuevo en Europa hace veinte años —y se ha acelerado hace diez— cuando las políticas neoliberales comenzaron a erosionar las barreras materiales que nos protegían de los “malos pensamientos” y a multiplicar el número de las víctimas. Por eso hay que tener mucho cuidado a la hora de arremeter con ligereza “revolucionaria” —de derechas o de izquierdas— contra los discursos políticamente correctos. Al machismo, la homofobia, el racismo ni agua: ni una ley; ni una sola palabra desde la autoridad pública.

Pero es que los “malos pensamientos” no se alimentan de la maldad de los hombres, sino de su sed de justicia: de su odio justiciero. Si Trump o Le Pen o Farage pueden decir “sin complejos” lo que hasta ahora pensaba poca gente y menos se atrevían a confesar es porque nuestras clases dirigentes les han abierto de nuevo el camino zapando las condiciones de vida —y dignidad— de los ciudadanos mientras seguían pronunciando en voz alta las mismas palabras vacías. El odio que la red revela, que la red alimenta, es ya el odio visceral dirigido contra un discurso políticamente correcto tan hueco y represivo que nos impide incluso insultar. Ese odio incluye hoy a nuestros políticos y nuestros medios de comunicación, pero también a una izquierda sin recursos que se mueve entre la invocación del amor abstracto y la predicación estalinista y que, por eso mismo, se ha quedado un poco fuera de juego.

La comparación con los años treinta es legítima. Hoy no hay polarización ideológica y los medios de destrucción tecnológica son muy superiores, es verdad, pero en ambos casos el odio justiciero está saliendo de los márgenes para ser naturalizado —y recibir un certificado de honorabilidad— desde la clase política y las instituciones. En ambos casos el odio justiciero reclama asimismo

“hombres fuertes” (aunque sean mujeres) que autoricen y estimulen a la gente a decir lo que solo se atreven a pensar. De momento nos salva la levadura misma: los mismos formatos tecnológicos “masculinos” que inflaman los discursos marginales de las clases medias limitan su alcance emocional. Las nuevas tecnologías, asociadas al imaginario consumista aún vigente, promueven —por utilizar el símil sexual— el odio ocasional, sin compromiso y promiscuo. No somos odiadores “ideológicos” sino digestivos. No llegará mañana el apocalipsis, pero con ese odio bastará, de momento, para que el neoliberalismo pierda en Estados Unidos y en Europa las elecciones en favor de esas nuevas “elites antielites” que, sin mejorar la situación de las clases dañadas por la crisis, completarán la obra de destrucción institucional y discursiva comenzada por los neoliberales.

Lo confieso: estoy a favor de la corrección política. Con las leyes y las palabras, hay que extrenar los cuidados. Ahora bien, no es fácil hoy defender lo “políticamente correcto”. La única forma de hacerlo es —sería— desde “otras” instituciones. Hace unos días un amigo tunecino resumía así la revolución de 2011 en el país norteafricano: “La gente pedía pan y les dieron democracia”. Les dieron poca democracia. Porque si les hubieran dado bastante democracia, se habrían dado a sí mismos también el pan. La típica polémica izquierdista sobre si pan o libertades (qué antes y qué después) es tan estéril y potencialmente peligrosa como la que enfrenta “la calle” a “las instituciones”. Digamos que solo habrá una relativa justicia en el mundo cuando los hambrientos pidan democracia. Mientras pidamos solo pan, correremos el riesgo —en el mundo venidero, previsiblemente fragmentado y sin verdaderos estados— de que el pan nos lo dé un mafioso o un dictador, como ha ocurrido otras veces antes. Hay que reclamar democracia plena, pues la democracia, concebida como el derecho a decidir sobre la propia felicidad y sobre los recursos comunes, incluye el pan, el vino, los libros, los árboles, los hospitales, las escuelas, el lecho nupcial y unos buenos periódicos. En España las cosas van un poquito mejor —una pizca— que en otros países de Europa. La democracia, es verdad, no tiene bandera, ni plato típico, ni himno ni traje nacional; no tiene relato propio y necesita parasitar otros, siempre colindantes con matrices identitarias menos liberadoras o más excluyentes. Habrá que moverse en el filo del relato con las ideas

muy claras y las propuestas muy firmes, recordando que, muerto el comunismo histórico, el único comunismo que puede dar la batalla a Trump y a quienes lo han llevado hasta allí se llama democracia. Pero mientras inventamos palabras y canciones y aspirinas no caigamos en el error de creer que, sumándonos al flechazo del odio justiciero, avanzamos un solo paso hacia el amor concreto y sus raíces.

Fútbol, historia y destino

Hace cuatro años, durante la final de la Champions entre el Real Madrid y el Atlético de Madrid en Lisboa, sufrí algo muy parecido a un ataque cerebral. Estaba viendo el partido en un bar de Túnez con algunos amigos que saben de mi natural mansedumbre y me aprecian por mi ecuánime serenidad. Nunca me había ocurrido nada semejante. De pronto, cuando Ramos, en tiempo de descuento, metió ese gol que —por así decirlo— reencarrilaba la verdad del mundo, prorrumpí en un grito de salvaje desesperación, como si hubiese visto acuchillar a mi hermana, derribé de un manotazo dos botellas de cerveza y unos minutos más tarde, cuando ocurrió lo que esa verdad imponía y Cristiano Ronaldo celebró con ego simiesco su penalti, me levanté fuera de mí y, sin despedirme de nadie, me lancé a la calle.

Al día siguiente traté de explicar a mis atónitos amigos esta reacción, para mí mismo misteriosa —y un poco vergonzante— por su rotundidad y violencia. Tenía que empezar por rodear la cuestión. Sin su belleza cinética y geométrica, que eleva a los pies una inteligencia que habitualmente localizamos en la cabeza y en las manos, el fútbol no sería el deporte de masas por excelencia, pero esa belleza no basta para explicar las pasiones que despierta. Lo que confiere a esa belleza un valor antropológico vertebral ni nace en —ni se reduce a— lo que ocurre dentro del campo; de hecho, solo puede explicarse fuera de él. Edward Said distinguía entre “filiación” y “afiliación” para referirse a dos tipos de pertenencia identitaria, una emocional y no elegida, como es el caso de las relaciones familiares, y otra voluntaria y razonada, la que define, por ejemplo, nuestros compromisos políticos. Es muy bonito que en nuestra vida queden aún “filiaciones”, emociones asociadas a objetos que no hemos escogido nosotros mismos, que hemos heredado o construido en nuestra infancia y cuya irracionalidad reivindicamos con orgullo y sin vergüenza: entre ellas, obviamente, nuestros padres y nuestro equipo de fútbol. Contra estas “filiaciones”, las “afiliaciones” sucesivas pueden levantar luego

argumentos tan poderosos que acabamos yéndonos de casa con un portazo tras una trágica última comida familiar o rompiendo con nuestro equipo de fútbol para militar en la revolución mundial. Pero, como sabemos, las afiliaciones que se rebelan contra la filiación familiar y contra la filiación futbolística responden y asumen su misma irracionalidad. No hay ninguna manera racional de matar al padre ni de odiar el fútbol. Toda “afiliación” antiedípica y antifutbolística es y sigue siendo una “filiación”.

De pequeño yo era del Real Madrid, entre otras razones porque vivía en una de las calles que ciñen el estadio Bernabéu, de tal manera que desde la azotea de mi edificio podía ver la mitad del campo y seguir medio partido los domingos sin pagar ni siquiera media entrada. También era del Atlético de Bilbao por una combinación de fidelidad filial —mi padre era de Bilbao— y de “nacionalismo español” (sus jugadores eran los más “españoles” del mercado). Luego, cuando mi afiliación política me alejó del fútbol, seguí vinculado a sus emociones a través de un antimadridismo razonado, pero que en realidad seguía siendo muy futbolístico y, por lo tanto, muy irracional, en el sentido de que, a través de él, me permití seguir viendo de vez en cuando algún partido y además apoyar positivamente a la Real Sociedad y al Deportivo de La Coruña, dos equipos que se ajustaban más a la matriz perdedora y rebelde de mi “afiliación” política. Mucho más tarde, a través de mi hijo y —sí— de las revoluciones árabes, me dejé llevar de nuevo hacia la filiación y, mitad por antimadridismo fanático y mitad por fidelidad paterna, me hice decididamente “culé”. La promiscuidad errática de mi trayectoria futbolística me hace sin duda poco fiable para los defensores de las filiaciones fuertes, pero demuestra en realidad que, de la misma manera que no se puede huir de la familia sin que la huida misma se convierta en un vínculo familiar, no se puede ser antimadridista, por muy políticos que sean los motivos, sin alimentar la irracionalidad emocionante de esa “filiación” que convierte al fútbol, más allá de su belleza objetiva y de sus miserias capitalistas, en un eje de la reproducción antropológica elemental.

Nunca fui del Atlético de Madrid. Pero la noche del 15 de mayo de 1974 fue una noche importante en mi infancia. Se jugaban el título europeo el Atlético de Madrid y el Bayern de Múnich. Obviamente

yo no podía dejar de desear la victoria de un equipo español y más frente a un equipo alemán (el fútbol exapta, por utilizar un término biológico, identidades paralelas y exteriores); además veía el partido con mi padre, con el que nunca tuve muy buena relación (y que objetivamente no fue un buen padre), pero que marcó la solemnidad del acontecimiento, concediéndome algunos privilegios iniciáticos de orden alimenticio: un vaso de vino y un queso francés en un salón cerrado a la intrusión de los hermanos más pequeños y de las mujeres. Yo anhelaba la victoria del Atlético de Madrid, por razones de filiación y de afiliación, como afirmación de mi pasión españolista por el fútbol y colofón y rúbrica de ese único momento de armonía familiar al lado de mi padre. El gol de Schwarzenbeck, que igualaba el de Luis Aragonés en el tiempo de descuento, junto a la abultada victoria del Bayern dos días después, fue para mí, por tanto, un batacazo emocional dolorosísimo que seguramente marcó el fin de mi infancia y la toma de conciencia de muchas derrotas simultáneas. Desde ese momento, si el Real Madrid se convirtió en mi bestia negra, el Atlético de Madrid se convirtió en mi esperanza blanca. Quería ver perder al Madrid; quería ver ganar al Atlético de Madrid.

Hace cuatro años, en el bar tunecino, mi antimadridismo se sumó a este recuerdo remoto para convertir la final de la Champions en una batalla decisiva de filiaciones y afiliaciones. Cuando volvía a casa a grandes zancadas, furioso y anímicamente devastado, pensaba en esta lección terrible del mundo real: la historia no es ni cristiana ni hegeliana ni —desde luego— hollywoodesca. Cuarenta años después de la final perdida en 1974, al Atlético de Madrid se le concedía inesperadamente una segunda oportunidad, que era también una segunda oportunidad para que yo saldase cuentas con mi infancia e hiciese encajar —por fin— mis filiaciones y mis afiliaciones: para que —digamos— mi vida y la historia se integrasen en un perno de justicia y restauración. Pero no hay ni segunda venida de Cristo ni reconciliación del Espíritu ni —por supuesto— victoria final del esfuerzo y la voluntad. El Atlético de Madrid perdió en Lisboa como perdió en Bruselas y de la misma manera, lo que demuestra, en efecto, que la historia, como decía Marx, se repite dos veces, la primera como tragedia, sí, pero la segunda —la segunda— como corte de mangas. Un corte de mangas que ilumina precisamente la fatal contingencia sobre la que reposa

la vida humana. Mientras volvía a casa a grandes zancadas, el pensamiento de este antihegelianismo de la historia se acompañaba de la conciencia repentina de una de sus consecuencias más evidentes y más dolorosas: la de que la vida discurre en el tiempo, y no en el Espíritu ni en la Lógica ni en un ordenador, y que por tanto, en el caso descartable de que la historia respondiese a alguna pauta, como el movimiento de las mareas, yo no podía esperar cuarenta años —pues estaría muerto— para ver ganar la Champions al Atlético de Madrid. Había perdido mi única oportunidad de “restauración” (“apocatástasis” lo llamaba Orígenes para describir el “partido final” del ciclo histórico en el que las flores pisadas recuperarían su lozanía y hasta el diablo recobraría su condición angelical).

Los acontecimientos se producen en el tiempo, donde no se repiten. Pero he aquí que solo dos años después la historia nos daba una tercera oportunidad al Atlético de Madrid y a mí. Hasta tal punto esta inconsecuencia —mientras seguía el partido en televisión— me hizo confiar de nuevo en un esquema hegeliano, estructurado desde dentro por un elán de justicia, que interpreté el primer gol de Ramos —equivalente inverso del que marcó en Lisboa— como un signo de reversión de la historia: todo iba a ocurrir igual pero al revés, lo que parecía confirmado por el gol tardío de Carrasco que llevaba, igual que en Lisboa, hasta la prórroga. Pero no. No es que la historia no sea cristiana ni hegeliana ni —claro que no— hollywoodesca; es que es anticristiana, antihegeliana y antihollywoodesca. El caso del Atlético de Madrid es una revelación metafísica; desnuda a la vista las entrañas del mundo. Cuando dos equipos, tras agotar la prórroga, se juegan un título en el lanzamiento de penaltis —cuando todo se decide en el último momento, en el deporte y en la política— se acepta que no es el juego ni el mérito futbolístico el que deciden; se podría pensar que es el azar y que, si no hay azar, debe entrar desde fuera la justicia para reparar los daños. Pero no: si todo se decide en la tanda de penaltis —y hemos aceptado, pues, que la decisión va a venir de fuera— no es ni el azar ni la justicia los que deciden sino la historia, que siempre favorece a los más fuertes, los más ricos y los más malos. Esa es la ley. La historia se repite tres veces: la primera como tragedia, la segunda como corte de mangas y la tercera como destino. Eso es justamente a lo que llamamos “destino”: cuando un

acontecimiento se repite tres veces —lo que ocurre raramente— se puede repetir eternamente sin que nada cambie. Se repetirá de hecho eternamente sin que nada cambie. No hay nada que hacer: todas las veces que se jueguen el Atlético de Madrid y el Real Madrid el título europeo, ganará el Madrid; todas las veces que juegue el Atlético de Madrid, perderá la final. El “cholismo” es hermoso, emocionante y admirable porque se ha rebelado contra el destino, pero es el “cholismo” el que, al rebelarse contra él, lo ha cerrado para siempre. Esa es la belleza trágica de la final de Milán.

El destino, como el capitalismo, es acumulativo; se repite una y otra vez acumulando riqueza desigual, al margen del azar y de la justicia, a partir de una historia que favorece, como el gradualismo darwiniano, al que más ha ganado y al que más se ha jactado (ese Cristiano inepto y bravucón, mascarón de proa del destino cegador). No es que el fútbol sea injusto, que lo es, gracias al cielo; es que no deja lugar a la contingencia, al menos a partir de la “tercera vez”. Ahora bien, si no podemos contar ni con la justicia ni con el azar para una pequeña reparación histórica, si en una situación de “último minuto” se impone inevitablemente el destino, si la historia es sobre todo destino —que dará la victoria una y otra vez al que más tiene—, ¿cómo coño esperamos derrotar al PP? Que me perdonen mis amigos madridistas, cuya filiación irracional acepto y a los que felicito por este triunfo sin gloria, pero me parece muy fácil jugar a favor del destino, a sabiendas de que, en una situación de paridad o equilibrio cuántico, el Real Madrid va a ganar siempre: no porque tengan mucho dinero o les ayuden los árbitros o les acompañe la suerte, sino porque, como las clases dirigentes, han convertido todos estos factores en una ley independiente —una especie de dios de reserva— contra el que no se puede luchar.

La irracionalidad trágica de este artículo demuestra dos cosas: que la afiliación es tan irracional como la filiación y que la belleza del fútbol, con su geometría en los pies, no sería más que un juego —y no movilizaría tantas pasiones— si no penetrase, para bien y para mal, todas las raíces: la filiación, la afiliación, la economía, la metáfora.

Proust vive, nosotros no

Una de las cosas más emocionantes que me han ocurrido en los últimos meses tiene que ver con un descubrimiento inesperado en los archivos del Centro Nacional de Cine de Francia. Es una pequeña película de un minuto y doce segundos de duración que recoge la salida de la iglesia, en 1904, de los invitados a la boda de Éleine Greffulhe, hija de la condesa Greffulhe y de Armand de Guiche. Por la larga escalinata alfombrada van descendiendo soldados imperiales con bicornio, mujeres emplumadas, hombres elegantísimos con sombrero de copa, leontina y bastón. De pronto, en el segundo 37, como una anomalía esperada, superando a las parejas parsimoniosas y solemnes que lo preceden, baja a saltitos... Marcel Proust. Es él, no hay duda. Cualquier lector de *En busca del tiempo perdido*, aunque no haya visto el famoso retrato de Jacques-Émile Blanche ni leído la famosa biografía de George Pinter, sabe que es él. Incluso si los expertos siguen analizando con prudencia las imágenes, los proustianos, al ver el paso rápido, la mirada fugitiva, el bigotito fino bajo el bombín, el redingote gris perla, lo reconocemos enseguida. Incluso si no supiéramos nada de la condesa de Greffulhe, modelo inspirador de la duquesa de Guermantes, ni de Armand de Guiche, uno de sus mejores amigos, sería imposible equivocarse. Sentimos un pinchazo de dolorosa emoción. Marcel Proust baja muy deprisa las escaleras de una iglesia en 1904, con 33 años, y de pronto cae y queda atrapado en su propia fugacidad, como un mosquito en el ámbar, y allí se queda, pasando y pasando para siempre, a la espera de que nuestra mirada venga a confirmar su prisión.

Se puede hablar, sí, de la melancolía de esa imagen. Proust es un mosquito atrapado en el tiempo: un tiempo sepia y hollín, un presente antiguo que ha perdido el color y en el que el atildado Marcel, demodé, acontece ante nuestros ojos con toda la brutalidad de un cuerpo vivo y concreto. Proust, atrapado en el tiempo, hijo a la par de su época y de su obra, es un mosquito y un santo: se nos aparece, sí, como la Virgen a los pastorcitos de Lourdes, pero no

procede, al contrario que María, con su aura y su abstracción talar, de la futura eternidad sin arrugas. Proust viene, trajeado de belle époque, de la transitoriedad, donde ya nadie lo hubiera previsto o esperado. Es una aparición antirreligiosa. Un fósil. Por eso esta repentina epifanía, sin duda melancólica, es también una lección de paleontología visual. Marcel Proust, durante esos tres diminutos segundos, cayendo de arriba abajo por la pantalla, es, en todos los sentidos, un mosquito atrapado en el ámbar. Es un mosquito porque Proust siempre tuvo la elegancia de un insecto; y es un mosquito porque, al igual que el fósil, no puede ya salir de esos tres segundos de visibilidad cautiva. Lo que ocurre es que, al contrario que el mosquito, detenido en su vuelo, inmovilizado y endurecido para siempre en una piedra, Proust es prisionero de su propio movimiento. El fósil es la fugacidad misma: el escritor —un pequeño chismoso fracasado en 1904— está tanto más atrapado en su cuerpo cuanto más pasa y pasa y no deja de pasar.

El cine, como las rocas sedimentarias, como el jurásico, produce fósiles. La emoción de ver a Proust descender por esa escalera alfombrada tiene que ver, desde luego, con nuestra memoria literaria, intensificada en este caso por el contenido mismo de la obra proustiana. Admiramos a Proust porque supo conservarse de tal modo vivo en las páginas de *En busca del tiempo perdido* que ya lo conocemos íntimamente cuando lo vemos, de pronto, salir de la iglesia en 1904; y esa aparición misma parece casi una consecuencia o un pasaje de su novela. Ahora bien, la emoción de esa imagen inesperada —fósil de la fugacidad— está relacionada también con un estadio paleontológico de la historia del cine en el que los hombres atrapados en imágenes eran tan raros como lo son los mosquitos atrapados en ámbar del precámbrico. Las cámaras fotográficas guardaban en su gelatina muy pocos momentos de la vida de un ser humano concreto; y era su propia excepcionalidad — presente aún en los álbumes de nuestros abuelos— la que daba a la existencia individual y a sus momentos iniciáticos, como a la especie *Notiothauma reedi*, algún valor “ejemplar”. Hasta los años sesenta del siglo pasado —digamos— un ser humano se resumía en un puñadito de fotografías convencionales (el bautizo, la mili, la boda, el carnet de identidad) y, salvo los ricos y los actores, no legaban al mundo ninguna imagen en movimiento. Hoy la multiplicación tecnológica de las imágenes manufacturadas, que

cubren el tiempo entero como una capa de nata, ha desvalorizado radicalmente la presencia física del ser humano concreto y su aura particular.

La paradoja es que las nuevas tecnologías, obligando a los humanos a fotografiar cada instante del tiempo biográfico, han despojado a la cámara de su papel paleontológico; nos han hecho perder la fugacidad misma. La fugacidad, por así decirlo, es ahora una ley, pero no un fósil. Hasta tal punto lo fotografiamos todo, átomo por átomo y grano por grano, tránsito a tránsito, que nadie puede fotografiar ya la transitoriedad; nadie puede registrar los fragilísimos tres segundos, separados del flujo cronorrágico de la vida, en los que pasamos de largo para siempre. Proust está vivo, nosotros no. Proust es un mosquito y un santo; nosotros, solo una especie. No somos una aparición y, por lo tanto, tampoco desaparecemos. Nos limitamos a deshacernos, como una pastilla de jabón, en los ojos de todo el mundo.

Como explico en mi libro *Ser o no ser (un cuerpo)*, el hecho de que nuestro cuerpo viva en un círculo mucho más estrecho que nuestras imágenes, liberadas —y manipuladas— en la red, multiplicadas hasta la autodestrucción, determina el extraño efecto antropológico de que de pronto, frente a esta membrana o costra fotográfica que flota por encima del mundo, percibamos el cuerpo mismo como lo verdaderamente insólito, lo excepcional, lo inesperado y disruptivo; como lo atrozmente paleontológico. Lo que nos emociona, y hasta nos traumatiza, de la aparición de Proust en la película de 1904 es que, al contrario que las Kardashian o Ylenia o el mismísimo Trump, Proust tiene cuerpo. ¡Y lo hemos recuperado en toda su temblorosa y opaca fragilidad!

Proust está vivo, nosotros no. Proust tiene cuerpo, nosotros no. Proust es un fósil y un zombi, como las mariposas, los árboles, el valle del Tiétar, nuestro vecino del tercero y, desde luego, los refugiados y los gitanos.

Lo que no se espera: eso es cuerpo. Todo lo demás es imagen. Qué emocionantes, incómodas, comprometidas, amenazadoras y bellas son las cosas que pierden la imagen y cobran de pronto cuerpo ante nuestros ojos. Si hay alguna raíz común entre la estética y la política, hay que buscarla ahí: la fugacidad atrapada en una cadera;

la fugacidad atrapada en una ladera. Nosotros estamos vivos;
nosotros, no.

Bares

En el pueblo de Castilla-León donde a menudo me refugio hay una plaza; y en la plaza hay un edificio; y en el edificio hay un bar que se llama Macario. Macario, ya fallecido, fundó el local tras la Guerra Civil y desde entonces este nunca ha cerrado sus puertas, ni siquiera el día de la muerte del patriarca, que fue velado entre el fútbol y la barra. Sus tres hijos, hoy patrones, han continuado y refrescado la tradición. Macario es —cómo decirlo— el lugar más cosmopaleto del mundo. Primer bar del pueblo con wifi, con la pantalla de televisión más grande, donde se puede jugar a la lotería y hacer la quiniela, donde se puede beber cerveza australiana y comprar el pan más sofisticado del pueblo, sigue siendo el bar castizo, oscuro y sin tiempo en el que los viejos ven los toros y juegan a las cartas. El bar Macario es el centro simbólico, físico, económico y cultural del pueblo y la institución más transversal; reúne por igual a gitanos y payos, a mujeres y hombres, a ancianos atrabiliarios con bastón y jóvenes neorrurales con ínfulas letradas. El precio de las viviendas cercanas se fija en broma por su mayor o menor proximidad al bar: primera, segunda, tercera línea de Macario, como respecto del mar en la costa del Sol. En el colegio, cuando se pide a los niños que mencionen tres monumentos notorios de su localidad, todos incluyen al menos dos: la iglesia y Macario. Muchos estamos convencidos de que la única fuerza que podría desbancar al PP del Ayuntamiento es precisamente Macario; si se presentase como agrupación electoral, barrería sin oposición en las elecciones municipales. Macario es el triunfo de esa nueva política que ha fracasado en todas partes: en su sala firmemente anclada en España, todo es reconocible y al mismo tiempo novedoso; allí uno puede sentirse cómodo como en casa y audaz como en un barco. Ese es el sentido auténtico de la “tradición”: ir estirando un legado, sin romperlo, para que sea siempre contemporáneo.

Mi pueblo tiene unos veinticinco bares; uno para cada cien habitantes. En España hay 22.000 iglesias y 35.000 sucursales bancarias. Hay 270.000 bares. La última luz que se apaga en un pueblo que muere en la España vacía es la del bar; la primera luz

que se enciende en una ciudad que se despereza por la mañana es el bar. La crisis ha cerrado tiendas y empresas, pero muy pocos bares. En la España decimonónica las familias destinaban siempre un hijo al Ejército y otro a la Iglesia; las del siglo XXI destinan uno a la universidad y otro a la hostelería. En la España de Franco todos queríamos ser toreros o tonadilleras; en la España de hoy, trágicamente despojada de memoria, felizmente despojada de memoria, todos queremos ser actores pornográficos o futbolistas. La única continuidad que podríamos aún llamar “España” son los bares; el hecho de que tanto en la España de Franco como en la España de hoy, en Valencia, Madrid y Bilbao, todos los españoles — y son “españoles” solo por eso— quieren ser dueños no de su propia casa o de su propio paquete de acciones, sino de su propio bar. Hasta los chinos, imperialistas pragmáticos y sin complejos, quieren ser dueños de un bar “español”. Al contrario de lo que pueden pensar los alemanes, racistas protestantes, no es por indolencia o hedonismo católico, aunque sí haya en ese anhelo algo de vocación eclesiástica. No hay trabajo más sacrificado que el de gestionar un bar; sus faenas abrigan algo de sacerdocio y de milicia; y de maldición griega: es relativamente fácil abrirlo e imposible cerrarlo, hasta el punto de que los bares ruinosos, durante la crisis, han sobrevivido mucho más tiempo que —pongamos— las inmobiliarias ruinosas, y ello porque el dueño de bar, al igual que el campesino neolítico, vive su oficio, no menos que el espacio donde lo ejerce, como un vínculo antropológico, casi sagrado, entre la propiedad y la colectividad: dar de comer al hambriento con mis propios medios. Es un vicio terrible de individualismo abnegado y de sociabilidad narcisista. La Revolución rusa fracasó en el campo por querer colectivizar la tierra; en España fracasaría cualquier tentativa semejante de colectivizar la hostelería. De hecho, los bares españoles han hecho fracasar relativamente la epidemia de las franquicias, que son la forma privada, interesada, capitalista de la colectivización. En este sentido, el País Vasco, al que hay que reconocer con todo su derecho a la autodeterminación, es el territorio más “español” de Europa.

El sacerdocio de los baristas se corresponde con la fidelidad de los clientes. En España abrir un bar sigue siendo una “salida”. Todos queremos ser dueños de nuestro propio bar y, a la espera de lograrlo, hacemos propios los bares ajenos. Durante la crisis los

españoles han reducido sus vacaciones, el gasto eléctrico y la bolsa de la compra, pero han seguido frecuentando los bares. A medida que cerraban los hospitales y las escuelas, se abrían más bares; si está cerrado el tribunal o la consulta del psiquiatra, nos refugiamos en el bar, que además permanece abierto después de todos los apocalipsis, incluido el de la puesta del sol. Las familias y los bares han mantenido en pie, económica y moralmente, nuestro país. Frente a los no lugares de Marc Augé (el aeropuerto y la autopista), el bar español, sin equivalente en Europa, es el sí lugar por excelencia. Tiene algo de museo, reserva india, confesionario laico e inventario folclórico. Mientras fuera es todo intemperie posmoderna, los bares guardan “España” como en latas de sardinas: el cuñadismo trascendental, el quijotismo retórico de derechas y de izquierdas, el alcoholismo sentimental y el alcoholismo agraviado, la locura y todas sus normalidades, lo cutre, lo casposo, lo muerto, lo vivo, lo común, un poco de Galdós, un poco de Durruti y mucho de Belén Esteban.

España, devastada desde los noventa por la proliferación de los no-lugares (aeropuertos vacíos y autopistas sin destino), amnésica e indiferente, pinchada como un globo por el consumismo rapaz y las ambiciones locas, sigue siendo la reserva antropológica de Occidente porque, al contrario que el resto de Europa, sigue teniendo calle; es decir, bares. En Francia no hay calles, en Italia no hay calles, en Alemania no hay calles y tampoco, por lo tanto, noches en las que refugiarse de una diurnidad en crisis y de las que despertar, resacosos, en un país mejorable. De árbol en árbol no se puede llegar de Cádiz a Donosti; de bar en bar sí. Esa ruta es “España” y, mientras sobreviva, nos podremos permitir cualquier reordenamiento territorial más justo y democrático; e impedirlo será un delito de lesa baridad. Hace unos días alguien mató a dos personas en un bar de Vicálvaro. A todos nos pareció tan horrible, tan incoherente, como si hubieran disparado en una catedral o en el Teatro Real. En los bares la gente se pelea, pero no se mata. Se pelea: son lugares mejores que las catedrales y los teatros. No se mata: la autoridad de Macario se impone con más suavidad que la de un cura y menos represión que la de un policía.

Cada español tiene su propio bar y su propio equipo de fútbol. En España, sí, votan los equipos de fútbol y los bares más que las

iglesias y las fábricas. De hecho lo que queda de iglesia y de fábrica se sostiene en el bar; es ahí donde ha indignado, entre relapsos y ateos, la imbecilidad de Podemos de intentar prohibir las misas televisadas y es ahí donde indigna, entre católicos y derechistas, la imbecilidad criminal del PP de rescatar los bancos y vaciar la caja de la Seguridad Social. Es ahí, pues, donde se juega cualquier posibilidad de cambio real. Quizás por eso España es el país más antropológico y el más avanzado de Europa, el único donde aún es posible frenar al mismo tiempo al neoliberalismo y al fascismo.

Fuera del bar, no hay salvación.

Ni humanidad que merezca ser salvada.

segunda parte

Relojes de sombra

¿Está pasando algo este año?

¿Ocurren siempre las mismas cosas y las vivimos de la misma manera? Escojamos un caso al azar. Pensemos, por ejemplo, en la matanza de Verden, ordenada por Carlomagno en el año 782, en la que fueron decapitados 4.500 sajones por practicar el paganismo. Podemos imaginar a uno de los supervivientes —o quizás a algún sacerdote o trovador sensible— dejándose llevar por la melancolía, sobre una colina, a la vista de las aguas enrojecidas del río Aller: “¡Cómo pueden ocurrir estas cosas en pleno siglo IX!”. ¿Podemos? Me temo que no. Todos estamos acostumbrados a pensar con razón que este tipo de excesos eran frecuentes en la Edad Media; y que tanto los verdugos como las víctimas, así como los poco imparciales espectadores, las aceptaban como las propias y naturales de su tiempo y, por lo tanto, de todos los tiempos. O mejor dicho: no relacionaban el “siglo IX” con ningún contenido particular que debiera ajustarse a un nivel concreto de “civilización”. Los hombres atrapados en el siglo IX podían lamentar o condenar como injusta e inhumana una masacre, pero ninguna injusticia les parecía incoherente u ofensiva en relación con el “siglo”. El “siglo” era una medida de tiempo, no de progreso de la humanidad general.

A partir de la Revolución francesa de 1789 se impuso en Occidente, en las distintas variantes de la modernidad, la idea de que el tiempo medía el paso incesante, irreversible, de la sombra a la luz. En “pleno siglo XIX”, por ejemplo, no podía ocurrir que se esclavizaran seres humanos y se los arrojara al mar o que burgueses que habían leído a Voltaire y a Milton se “asalvajasen” en las colonias y violaran mujeres, decapitaran niños y hasta devoraran carne humana. En “pleno siglo XX” no podía ocurrir —aún menos— que murieran millones de europeos en las trincheras o que se gaseara a millones de judíos, también europeos, en campos de concentración. Tampoco ahora, “en pleno siglo XXI”, puede ocurrir —imposible— que se arrojen bombas, como confetis, sobre panaderías y hospitales ni que se abandone a miles de refugiados en el fango o se les condene a morir en el mar. Ahora bien, estas cosas han ocurrido y

de hecho siguen ocurriendo y parece que invocar el “siglo” como medida de progreso es sobre todo una ilusión y una hipocresía. El tiempo no mide ningún progreso de la sombra a la luz. Eso es cierto. Las sombras dominan nuestro siglo —prolongación del anterior, el más sombrío de la historia— con una fuerza irresistible. Es verdad, pero también tiene razón el filósofo Carlos Fernández Liria cuando insiste en que existe el progreso y se llama derecho. El tiempo pasa y en el tiempo pasan cosas terribles. Pero en el tiempo ha pasado también el derecho, un reloj que sí mide la diferencia entre la sombra y la luz, aunque no pueda hacer otra cosa que eso: medirla y no establecerla de hecho. Quiero decir que escandalizarse porque hay matanzas, bombardeos y naufragios criminales “en pleno siglo XXI” no es ni ingenuidad ni hipocresía: es sencillamente la conciencia de que, una vez concebido y formulado, las matanzas, los bombardeos y los naufragios no pueden ocurrir conforme a derecho. Y cuanto más tiempo pasa y más se aleja el tiempo del eje del derecho —nacido también como acontecimiento en el tiempo— más debe escandalizarnos la contradicción entre nuestros crímenes y nuestro “siglo”. Los crímenes ocurren en el tiempo, como siempre. El “siglo”, en cambio, se mide en derechos. Es por eso precisamente —como bien dice Fernández Liria— que podemos hablar de “retroceso”. La matanza de Verden en 782 no indicaba ninguna dirección; el abandono hoy de los refugiados por parte de los europeos —en pleno siglo XXI, 200 años después de la Revolución francesa, 70 años después de la Declaración de los Derechos Humanos— indica un retroceso, un retroceso terrible, en la dirección abierta en la historia por el derecho y obstaculizada y cerrada, también en la historia, por el capitalismo.

Nuestros políticos y gobernantes de la UE saben que están actuando contra el reloj —saben que están rompiendo el reloj con un martillo—. Cuando se actúa contra el derecho después del derecho, las matanzas de Verden siguen siendo posibles, como hemos comprobado trágicamente muchas veces desde 1914, pero procuran esconderse bajo la alfombra: lejos de casa o en cárceles secretas o con la mano enguantada. A veces la historia —es decir, los intereses de las clases dominantes— no permiten, sin embargo, la hipocresía como rutina de gobierno y, en contextos de crisis, imponen grandes crímenes a la luz del día y en formato legal. Este “a la luz del día” es un buen truco en caso de necesidad suprema, allí donde el

“sentido común” sigue midiendo el “siglo” desde el derecho y no desde el tiempo. Quiero decir que, después del derecho, la forma más aceptable de cometer un gran crimen desde el poder es no ocultarlo y hasta legalizarlo, de manera que el propio aparato de la transgresión se imponga como una legitimidad de facto. Eso lo hicieron muy bien los nazis con la persecución y exterminio de los judíos: medidas tan radicalmente contrarias al derecho, en un mundo formalmente de derecho, iluminaban con toda naturalidad una necesidad mayor, vital, irrenunciable. Como he escrito otras veces, son los medios, y no al revés, los que justifican los fines; los medios de comunicación, por supuesto, pero sobre todo los grandes medios de destrucción, cuya propia aparatosidad visible impide cuestionar la necesidad del plan. Si el ISIS deja a un lado toda hipocresía y comete pequeños degüellos publicitarios, todos temblamos. Si son nuestros gobiernos democráticos los que violan su propio derecho y condenan a muerte a miles de personas —a las que vemos morir a través de un cristal, con su cara pegada a la nuestra— entonces no notamos nada: hasta tal punto debe estar justificada una monstruosidad tan notoria y consciente, cometida por gente tan buena, tan parecida a nosotros, “en pleno siglo XXI”, que es de suponer que esa medida es necesaria y que, al contrario que las víctimas europeas de Daesh, el sufrimiento de un refugiado (o de un palestino o de un sirio) es tan insignificante como el de una gallina o el de un pez. Los crímenes de ISIS son del siglo IX; los nuestros no son crímenes porque nosotros vivimos en el siglo XXI. En el tiempo pueden pasar estas cosas, de acuerdo, pero no en 2016, donde “no puede pasar nada”, ni siquiera el tiempo.

Es fácil romper el reloj del derecho “en pleno siglo XXI” sin que nadie se percate del golpe, y ello, paradójicamente, porque en el siglo XXI ha ocurrido ya el derecho. Hace unos días un amigo con principios, indignado e impotente ante los acuerdos de la UE para devolver al mar o a las llamas a los supervivientes de nuestras guerras, me decía con amargura: “Estamos de nuevo en los años treinta”. Es posible, pero lo que no debemos olvidar es que en los años treinta los europeos no vivían en los años treinta. Vivían con un pie en la normalidad cotidiana y un pie en el mejor siglo de la historia. No creían estar viviendo nada excepcional ni contrario al derecho; nada que los asimilase a los asesinos de Verden o los devolviese al siglo IX, cuando el tiempo se medía solo en

cuchilladas y con clepsidras de sangre. Si las cosas siguen su rumbo fatal y, al mismo tiempo, la humanidad sobrevive a la crisis actual y con más o menos democracia, no es de descartar que en el año 2207 (¡en pleno siglo XXIII!), ante nuevas violaciones descarnadas de los derechos humanos, nuevos desplazamientos masivos de poblaciones bombardeadas y una nueva aceptación rutinaria de la inferioridad de los desdichados y los vencidos, unos pocos hombres lúcidos y con memoria digan con preocupación: “Estamos volviendo al año 2016”. ¿Qué ocurría en el año 2016? Lo mismo que en 1930. ¿Qué ocurría en 1930? Nada. Pasaba que nadie, o casi nadie, se daba cuenta de que Europa preparaba, con su hundimiento político y moral, el mayor matadero de la historia de la humanidad. Eso lo comprendemos ahora, en 2016, cuando ya sabemos lo que pasó después, pero entonces Mussolini era un político exsocialista que devolvió la esperanza a los italianos y Hitler un señor con bigote que decía verdades como puños y obtuvo un buen resultado en las elecciones de 1933.

En todo caso, de la inconsciencia de los europeos en los años treinta podemos extraer tres lecciones desiguales y contradictorias. Debemos escoger una. La primera: la general e irremediable inconsciencia de la humanidad, tanto antes como después del derecho, en 782, en 1930 y en 2016, en todos los siglos por igual. La segunda: la monotonía de la historia y la ilusión de creer que podemos distinguir unas épocas de otras o jerarquizarlas en términos de humanidad y de crueldad. La tercera: que nuestra inconsciencia de 2016 y los crímenes que ella oculta revelan no la inconsciencia estructural o la monotonía criminal de la humanidad, sino un nuevo hundimiento político y moral de Europa que está preparando quizás —con pequeñas matanzas sumergidas por debajo de la conciencia— una gran catástrofe global.

Hay estados fallidos y proyectos fallidos. Europa es uno de ellos y no es una cuestión baladí: su protagonismo histórico de los últimos cinco siglos —ganado mediante una combinación fatal de grandes crímenes y grandes construcciones jurídicas— hace que su hundimiento tenga consecuencias globales en todos los terrenos. Hay una cosa que se llama “principio de precaución”. De las tres lecciones más arriba citadas, conviene escoger la tercera y temer lo peor: el Estado fallido de Europa y la explosión máxima de la

contradicción entre nuestro tiempo y nuestro siglo. El siglo XXI porta en su seno un intolerable siglo IX que, si no lo frenamos enseguida, puede llegar a romper definitivamente todos los relojes. La mal llamada “crisis de los refugiados” es un crimen de Europa contra la humanidad y contra el derecho y, por lo tanto, un clamoroso retroceso histórico; pero es además el crac estrepitoso en la línea de flotación de una civilización global al borde del naufragio. Escuchemos al menos el crujido.

Bombardeos

El anuncio de una nueva y más que improbable tregua en Siria coincide con bombardeos del régimen sobre Idlib, con bombardeos rusos sobre Alepo, con bombardeos estadounidenses y franceses sobre Raqqa, con bombardeos turcos sobre los kurdos. Al mismo tiempo Arabia Saudí bombardea Yemen y el Gobierno italiano, pocos días después del bombardeo de Estados Unidos sobre Sabratha, autoriza el uso de la base siciliana de Sigonella para futuras operaciones “defensivas” con drones contra el ISIS en Libia. Todos estos bombardeos son ilegales, criminales y además contraproducentes; son la levadura del terrorismo y el jinete apocalíptico de los refugiados. Son, sobre todo y por desgracia, banales como una gripe o un orzuelo.

Más allá de las bajezas de la geopolítica, se impone una reflexión antropológica general. La Segunda Guerra Mundial, con sus 80 millones de víctimas, se clausuró como “la última guerra” de la historia por el horror civilizacional que la acompañó: el 50 por ciento de ellas eran, en efecto, civiles. Después, se nos ha dicho, no ha habido más “guerras”, aunque lo cierto es que unos 13 millones de personas han perdido la vida en conflictos bélicos —casi siempre, eso sí, fuera de Europa— a partir de 1945. La proporción de civiles asesinados, por lo demás, no ha dejado de aumentar, hasta el punto de que en los últimos 25 años, tras el final de la Guerra Fría, solo el 10 por ciento de las víctimas de la violencia armada —pensemos en Bosnia, en Gaza, en Iraq, en Siria— son combatientes. En cuanto a las víctimas civiles directas, la mayor parte lo han sido y siguen siéndolo de los bombardeos aéreos.

Lo recuerdo con frecuencia. En agosto de 1945, con la guerra ya decidida, Estados Unidos lanzó dos bombas atómicas sobre Japón. El 8 de ese mismo mes, entre la monstruosidad de Hiroshima y la monstruosidad de Nagasaki, las potencias vencedoras firmaban el acuerdo por el que se establecía el Tribunal de Nüremberg, tribunal que a partir de noviembre de ese mismo año juzgó los crímenes del

nazismo y cuya sentencia final declaraba la guerra misma “el crimen supremo” en su condición de “madre de todos los crímenes”. Pues bien, como sabemos, Nüremberg condenó justamente los campos de concentración y las prácticas genocidas del nazismo, cuyo horror quedó fijado para siempre en el imaginario estremecido de la humanidad. Pero al mismo tiempo que se mostraba implacable con los lager, y en una demostración de lo que el jurista italiano Danilo Zolo ha llamado “la justicia de los vencedores”, Nüremberg exculpó y legalizó los bombardeos aéreos. Eso significaba, por ejemplo, olvidar Dresde y Tokio y, por supuesto, Hiroshima y Nagasaki (“con estas bombas”, proclamaba orgulloso Truman, “hemos añadido una dimensión nueva y revolucionaria a la destrucción”). No es que la sentencia final pasara hipócritamente por alto el uso criminal de la aviación; es que daba de manera explícita su aprobación, “puesto que los bombardeos aéreos de ciudades y fábricas se han convertido en práctica habitual y reconocida por todas las naciones”. El general estadounidense LeMay, responsable del bombardeo con napalm del Tokio de papel en marzo de 1945, podía respirar aliviado: “Si hubiéramos perdido la guerra, yo estaría sentado en el banquillo por crímenes contra la humanidad”, declaró con toda mansedumbre. La consecuencia gravísima es que, a partir de Nüremberg, embrión del derecho internacional vigente, han quedado separadas, como dos realidades jurídicas independientes, la guerra y los bombardeos. Por así decirlo: hemos prohibido la guerra y hemos legalizado los bombardeos.

Cualquiera que lea la atroz y atrozmente luminosa Historia de los bombardeos de Sven Lidqvist sabrá que en 1945, al día siguiente de la liberación de París, Francia estaba bombardeando Siria y Argelia y poco después Inglaterra bombardeaba Adén, en Yemen; luego vinieron Corea, Vietnam, Camboya y un siniestro etcétera que, pasando por Afganistán, Panamá, Chechenia, los Balcanes e Iraq, se prolonga hoy en Gaza, Líbano, Libia, Somalia, Siria y Yemen. Bombardear es un derecho; es, en efecto, “derecho consuetudinario”. Algo ha cambiado, sin embargo, en los últimos años. Porque el bombardeo se ha “democratizado”; es un derecho que reclaman ahora también los segundones y hasta los perdedores. El citado Danilo Zolo alertaba sobre las consecuencias de esta “prohibición de la guerra” en un mundo en el que, tras la derrota de

la Unión Soviética, los Estados Unidos dominaban sin contestación la escena internacional: “la lucha contra el terrorismo” convertía los bombardeos en “operaciones policiales” y a Washington (o la OTAN) en “el único policía global”. La debilidad relativa de Estados Unidos y el concomitante “desorden mundial” han multiplicado ahora el número de policías: Rusia, Turquía, Arabia Saudí, Egipto, todos bombardean sin interrupción y sus víctimas —como quiera que no son acciones de “guerra”— se presentan a nuestro ojos como víctimas de un ciclón o una tormenta de nieve. Los bombardeos, como las fluctuaciones de la bolsa, se han incorporado al ámbito de la meteorología.

Creo que no nos representamos bien este tournant epocal. La Segunda Guerra Mundial constituye el colofón trágico de dos modelos de destrucción, uno horizontal y otro vertical, Auschwitz e Hiroshima, que asociamos de manera desigual con la barbarie humana. Tendemos siempre a considerar excepcional Auschwitz y a naturalizar Hiroshima cuando la verdad es —permítaseme este sacrilegio— la contraria. Los lager forman parte de una tradición histórica fatalmente familiar, la de la deshumanización y exterminio horizontal del otro, y por eso podemos representarnos con horror tanto el dolor de sus víctimas como la maldad de sus verdugos. No hemos vencido al lager, como lo demostró la guerra de Bosnia o Abu Ghraib o las cárceles hoy del régimen sirio, o también las reacciones “populares” en Europa contra los refugiados, pero tenemos recursos antropológicos para medir esa atrocidad. Todo ocurre —digamos— a ras de tierra y con mucho trabajo: hay que despojar a la víctima de su humanidad, golpearla, torturarla, aprisarla como ganado en la cámara de gas, un gran invento que permite multiplicar por diez, por cien, por mil, la productividad fordista del genocidio. Pero no hay ahí nada “nuevo” —salvo la razón tecnológica puesta al servicio del mal—; nada que no hayamos leído en la Biblia o en Tucídides, en Tácito y en Polibio o en las crónicas de la Conquista de América.

El modelo excepcional, inimaginable, es el que se ha impuesto como “consuetudinario”: el bombardeo. Un modelo de vertical y radical negación del otro sin ningún trabajo previo. La víctima del bombardeo no es un hombre que ha dejado de serlo porque lo hemos tratado como un animal, justificando así su exterminio: “Si

esto es un hombre”, escribía con razón Primo Levi. La víctima del bombardeo, despojada incluso del derecho a la dignidad, derribada por un relámpago sobrenatural “inocente”, no ha sido nunca un hombre; es y ha sido siempre, desde el principio, un residuo. No ha existido nunca, ni como enemigo ni —¡tan siquiera!— como obstáculo. Es el medio —como para los propios terroristas— de hacer llegar un mensaje divino. Y es, en todo caso, un “efecto colateral”, a veces molesto, sí, pero asumible. En marzo de 2006, el exgeneral estadounidense Bernard Trainor le confesaba al analista Juan Cole que los protocolos del Pentágono permitían un margen de treinta víctimas civiles para cada operación de “alto valor” estratégico en Iraq (a discreción, por lo demás, de cada comandante). Cada vez vamos más lejos. Cuando los hospitales y establecimientos sanitarios se consideran dotados de un “alto valor” estratégico, como hemos visto que ocurre ahora en Afganistán, Siria y Yemen, los objetivos militares y los efectos colaterales se solapan multiplicando los muertos. ¿Puede extrañar que, desde la Segunda Guerra Mundial, el número de víctimas civiles en contextos bélicos haya aumentado hasta el 90 por ciento? Los refugiados sirios, no lo olvidemos, no huyen de los lager del régimen, sino de sus bombardeos. Y también de los “nuestros”.

En todo caso, si el modelo Hiroshima tiene que preocuparnos no es solo porque haya 15.000 bombas atómicas repartidas por todo el mundo y en pleno “desorden global”. También por sus consecuencias antropológicas, jurídicas y políticas. Allí donde ya no hay guerras sino solo “operaciones policiales” contra el “terrorismo” y cada “policía” define y elige sus propios “terroristas”, ocurre que el bombardeo aéreo, que no considera jamás seres humanos sino residuos, implica la suspensión de hecho del derecho: la presunción de inocencia, el hábeas corpus, el jurado, la sentencia, el recurso. En la guerra, madre de todos los crímenes, se realizan intolerables juicios sumarísimos. En tiempos de paz y en países democráticos, se denuncian como inaceptables las —llamadas— ejecuciones extrajudiciales. Pues bien, mientras defendemos en nuestros países —con creciente dificultad, es verdad— algunos principios básicos del Estado de derecho, hemos acabado por aceptar sin resistencia (¡sin imaginación de dolor!) un margen de excepción cada vez más extenso y mortal en el que la policía se ha emancipado de los jueces y mata desde el aire, sin proceso y sin pruebas, a presuntos

criminales y a sus familias y a sus vecinos y a todo el que pasa por allí. Paradójicamente vivimos desde Nüremberg —y de manera creciente— en un mundo posjurídico cuya autoridad teológica debería inquietarnos. De momento solo tiene realidad fuera de nuestros países y solo afecta a los otros, pero este nicho posjurídico es como un agujero negro que amenaza con succionar todo lo que tiene a su alrededor. ¿Qué es lo que aún nos protege del estado de excepción y nos permite seguir siendo “democracias” a nivel interno mientras somos ya solo “policías” en el exterior? Que nuestros policías internos se mueven a ras de tierra. Bachar Al-Asad, con ayuda de Rusia, ha resuelto el problema y bombardea desde el aire a sus propios “terroristas”. A alguien se le podría ocurrir en Europa seguir el mismo camino y situar con toda naturalidad a nuestros gobiernos extramuros del derecho con el sencillo expediente de recurrir a aviones para acabar con nuestros “delincuentes”. Confiamos en que para entonces los periódicos, igual que proporcionan partes meteorológicos, incluyan en sus páginas de deportes o de sucesos los lugares probables del bombardeo cotidiano y podamos ir al bar o al supermercado con más garantías que un sirio, un libio o un yemení.

¿No nos produce escalofríos vivir en un mundo posjurídico?
¿Poshumano? No mucho, y ese es en buena medida el problema. Porque la generalización del modelo Hiroshima, no lo olvidemos, tiene también consecuencias políticas. En un contexto de “desorden global” en el que ya no hay “guerras” sino “operaciones policiales” y en el que, al mismo tiempo, hay muchas policías y no siempre bien avenidas, las negociaciones son más complicadas, por no decir imposibles. En el viejo orden de Westfalia, que dura hasta 1945 o si se quiere, hasta 1989, las guerras las libraban estados nación, y el reconocimiento de un ámbito inter-nacional y de un enemigo institucionalizado facilitaba —y hasta hacía inevitable, tras miles de muertos— un final negociado. Con los “terroristas” no se negocia. Entre policías emancipados del freno judicial (devenidas por eso mafias juramentadas) no se negocia. El problema de Siria es que introduce, a escala regional, un modelo ya virtualmente global: el de un doble conflicto entre —por un lado— “policías” y “terroristas” y —por otro— entre policías de diversos países enfrentados entre sí (enfrentados incluso en la definición del “terrorismo”). No nos hagamos muchas esperanzas ni respecto del

alto el fuego pactado entre Rusia y Estados Unidos ni —desde luego— respecto de las conversaciones de paz.

En resumen: en un orden posbélico y posjurídico en el que toda disidencia es considerada “terrorista” y toda intervención “policial”, y en el que las operaciones policiales se acometen mediante bombardeos aéreos y, por lo tanto, inalcanzables para el derecho, los conflictos solo pueden ser interminables, como ya anunció Bush tras las invasiones de Afganistán e Iraq, cuando creía ingenuamente que Estados Unidos iba a ser el único policía del mundo. Con más “policías” y más “terroristas”, ¿no le entran a uno casi ganas de echar de menos la hegemonía imperialista occidental o, mejor aún, la guerra fría?

¿O podemos cobrar aún conciencia de dónde estamos y a dónde vamos y tomarnos en serio de una vez, por principios y por pragmatismo, en casa y en el extranjero, los derechos humanos y la democracia sin fronteras? El único motivo para no perder toda esperanza es que es la única alternativa.

Nostalgia y melancolía

Hasta bien entrado el siglo XIX, la nostalgia era motivo justificado de exención militar. Durante siglos fue una epidemia que los ejércitos combatían alternando medidas clínicas y represivas: se prohibían ciertas canciones que podían activar el recuerdo de la patria o, al contrario, se llevaban con la tropa músicos y artistas —tambores y pífanos— que la hicieran olvidar; se devolvía al soldado a su casa o se le ingresaba en el hospital, donde acababa muriendo sin remedio. La nostalgia, en efecto, no era un sentimiento, sino una enfermedad a la que había dado ese nombre griego —y un cuadro nosológico— el suizo Johannes Hoffer en 1688. Antes de esa fecha no existía ni la palabra, entonces un neologismo pedante rebuscadamente científico, ni el síndrome así descrito: abatimiento, pulso débil e irregular, sueño agitado, silencio obstinado, rechazo de alimentos, adelgazamiento, marasmo y por fin la muerte. Bastó tener la palabra —nos recuerda Jean Starobinski— para que se multiplicaran los casos y los médicos diagnosticaran la dolencia, y prescribieran remedios, en todos los lugares del mundo y todas las clases sociales. Luego, en 1882, cuando Robert Koch describió el bacilo que lleva su nombre se descubrió que muchos de los soldados “nostálgicos” habían muerto, en realidad, de tuberculosis. Hoy el término “nostalgia” no tiene la menor resonancia médica; liberada de su pasado clínico, describe un sentimiento banal y cada vez menos prestigioso: en una época soltera, de identidades solubles y fulgurantes y vínculos intermitentes, la nostalgia nos ata menos al terruño felizmente abandonado que a un pasado sombríamente reaccionario. No se siente ya nostalgia de una montaña o de una madre gorda y fragante, sino del “antiguo régimen” —o de las tradiciones pretecnológicas—.

Una enfermedad que sufrió un proceso parecido de obsolescencia científica y banalización lingüística fue la melancolía. En un cierto sentido la nostalgia y la melancolía, que compartían síntomas, requerían intervenciones opuestas. La nostalgia y su “doloroso deseo de regresar” se trataban devolviendo al paciente a su tierra; la

melancolía, con su desasosegante esplín, se aliviaba, al contrario, viajando. Los nostálgicos, en general, eran soldados de familias campesinas pobres; los melancólicos de clase alta y urbana; y mientras los primeros regresaban a casa para curarse, los segundos huían de las suyas buscando horizontes exóticos y experiencias fuertes. Unos iban y otros volvían. Tirando interesadamente de esta cuerda, podríamos decir que la nostalgia es cosa de pobres y la melancolía cosa de ricos y que nostálgicos y melancólicos se cruzaron —y se cruzan— como hoy se cruzan en el mar los turistas occidentales que van de vacaciones a Túnez o a Marruecos y los inmigrantes clandestinos que van a trabajar a Italia o a Francia. O para decirlo en formato demagógico: los melancólicos eran —y son— colonizadores mientras que los nostálgicos eran —y son— colonizados.

Podemos, sí, dividir el mundo entre ricos y pobres, entre colonizadores y colonizados, entre melancólicos cosmopolitas que mariposean de hotel en hotel sin que nadie les oponga ningún obstáculo y nostálgicos privados de su tierra, y obligados al movimiento, detenidos en todas las vallas y todas las aduanas. Hace unos días leía una noticia sobre los llamados beg-packers, turistas occidentales, blancos y rubios, que mendigan en ciudades pobres del sudeste asiático para cumplir su sueño de dar la vuelta al mundo: “Estoy viajando sin dinero; por favor, apoya mi viaje”, dice el reclamo callejero de uno de estos nuevos melancólicos que, convencidos de su derecho sagrado a viajar, piden solidaridad a los ciudadanos tailandeses, indios o malayos, a fin de continuar su aventura. Es difícil imaginar un colofón más perverso de la lógica colonial: jóvenes occidentales, cuyo pasaporte los protege de todo mal y les franquea todas las fronteras, que consideran natural y hasta revolucionario tener una experiencia exótica a expensas de aquellos a los que no dejamos venir a trabajar a Europa.

Pues esa es la cuestión: los melancólicos no solo niegan a los inmigrantes y refugiados el derecho a viajar que ellos se otorgan a sí mismos sino que, una vez en Europa, les niegan también el derecho a la nostalgia. El citado Starobinski lo explica de manera muy precisa: lo que primero fue una enfermedad y luego un sentimiento “reaccionario” es ahora una culpa. Al nostálgico no hay que curarlo o al menos compadecerlo; hay que exigirle

“adaptación”. En este mundo globalizado y soltero, de identidades volátiles y vínculos solubles, el deseo doloroso de regresar, allí donde el regreso es difícil o imposible y la presión colonial interna muy fuerte, se transforma fácilmente en “comunitarismo”. Queremos que haya restaurantes senegaleses, pakistaníes y marroquíes en Madrid, pero no comunidad senegalesa, pakistaní o marroquí. ¡Tienen que “adaptarse”! El vínculo con su tierra —y sus costumbres— no es ni dolencia ni sentimiento: es un pecado que nos amenaza. Es la matriz misma del terrorismo.

Es así como se cierra dentro de nuestras propias fronteras el ciclo colonial. Es así como los melancólicos se vuelven fascistas y los nostálgicos yihadistas. ¿La solución? Normalizar al mismo tiempo los viajes y la nostalgia.

Lampedusa: perseguir a los vivos, premiar a los muertos

Si hablamos de la tragedia de Lampedusa, hay poco que añadir a los hipócritas lamentos de las autoridades europeas y a las justísimas denuncias de activistas, organizaciones e inmigrantes. Hace años el teólogo costarricense de origen alemán Franz Hinkelammert resumió en dos palabras esta rutinaria abundancia de cadáveres cosechados en mares y desiertos en las fronteras de Occidente: “genocidio estructural”.

Esta idea de “genocidio estructural” implica, por supuesto, una acusación: las estructuras no se imponen solas, sino que necesitan decisiones políticas que las mantengan en marcha, decisiones políticas que eventualmente podrían también desactivarlas. Cuando una estructura es incompatible en su raíz con la Declaración de los Derechos Humanos y la más elemental dignidad humana, las decisiones que se toman para mantenerla viva adquieren un aura necesariamente truculenta, un aire de lúdica crueldad infantil, la forma de un gran bostezo nihilista. Supongo que a Barroso y Letta no les habrá gustado ser recibidos en Lampedusa al grito de “asesinos”. No se sienten “asesinos” y probablemente les produce horror sincero la pila de cadáveres acumulados a sus pies. Pero tienen que tragarse los insultos y los remordimientos de conciencia y responder de manera responsable a sus compromisos con la “estructura”, de los que en alguna medida dependen también los votos de sus electores.

Lo cierto es que las medidas tomadas por la UE y el Gobierno italiano convierten a nuestros gobernantes en una especie de imaginativos diseñadores de yincanas infantiles o, mejor, de trepidantes concursos de televisión. No seamos más piadosos que ellos. Aumentar el presupuesto para los CIE, reforzar la vigilancia en el Mediterráneo y conceder la nacionalidad a los muertos — mientras se sigue persiguiendo a los supervivientes— nos conviene y es además divertido, pues transforma los desplazamientos migratorios en el más caro deporte de riesgo del mundo: pagad

miles de euros por la inscripción, oh jóvenes aventureros, y lanzaos una y otra vez al mar sorteando tempestades y patrulleras; si tocáis tierra vivos, os devolveremos, como en el juego de la oca, al punto de partida, os encerraremos, como en el juego de la oca, en prisión u os obligaremos a trabajos forzados clandestinos, como en el juego de la oca, expuestos a toda clase de abusos y desprecios. ¿Y no se puede ganar? ¿Cómo se gana en este concurso? Muriéndose. Si morís en nuestras playas, jóvenes aventureros, un dulce manto de piedad universal cubrirá vuestros cuerpos y recibiréis además el gran premio, el sueño finalmente cumplido, la gran ambición de vuestra vida por fin satisfecha: la nacionalidad italiana.

Este juego macabro tiene que ver obviamente con la “estructura”. Tiene que ver, como dice Eduardo Romero citando a Marx, con nuestro “deseo apasionado de trabajo más barato y servil” —una selección “negra”— y con nuestro escaso respeto por las fronteras ajenas: intervención económica en naciones saqueadas, acuerdos con dictadores y violación física de la soberanía territorial. Una buena parte de las víctimas de Lampedusa, por ejemplo, procedían de Somalia, en cuyas aguas nuestros barcos europeos depositan desechos contaminantes y roban el atún para nuestras mesas. No olvidemos que mientras decenas de somalíes morían ahogados en las costas italianas, un tribunal español juzgaba a algunos expescadores de ese país africano por “piratería”.

Pero esta idea de premiar a los muertos con la nacionalidad póstuma —mientras se castiga a los vivos por haber sobrevivido— entraña una declaración de guerra y un malentendido racista. A estos jóvenes aventureros que creen en la libertad de movimiento y en el derecho a una vida mejor se les está diciendo que solo serán aceptados e integrados en Europa una vez muertos, como cadáveres hinchados por el agua, y solo si mueren a la vista de todos, en número suficiente como para no poder ocultarlos bajo las alfombras. Al mismo tiempo, el premio de la nacionalidad póstuma es un acto de propaganda racista, que presupone e induce la ilusión de que los somalíes, eritreos y sirios naufragados en Lampedusa quieren ser italianos. En un momento en el que cada vez hay más italianos —y españoles— que no quieren ser italianos —o españoles— y que abandonan a la fuerza su país, los muertos de Lampedusa, vencedores de esta yincana nihilista, iluminan una falsa Italia (o

España) deseable, apetecible, rica y democrática, a cuyas bondades aspirarían millones de personas en todo el mundo.

Es mentira: no quieren ser italianos (o españoles). Uno de los periodistas a los que más admiro, el italiano Gabriele del Grande, lleva años numerando y, sobre todo, nombrando las víctimas de este “genocidio estructural”. Mamadou va a morir es el título elocuente de uno de sus libros. Pues bien, Del Grande recordaba tras la masacre de Lampedusa algunos datos elementales: que la mayor parte de los inmigrantes no entran por mar, que muchos de ellos han intentado entrar antes por la vía legal, que son muchos más ya los que salen que los que entran y que, en efecto, la única forma de pararlos es matarlos (en origen, en camino o en destino). Y se lamentaba con amargura del papel de los medios de comunicación, que los tratan, al igual que los políticos, como meros “objetos” de un debate o de una imagen, de manera que “los verdaderos protagonistas”, los inmigrantes vivos y los inmigrantes muertos, no tienen nunca voz ni nombre ni razones. Del Grande, que ha viajado y compartido con ellos los trabajos y los placeres, describe esta insistencia de tantos africanos en atravesar nuestras fronteras como “el mayor movimiento de desobediencia civil contra las leyes europeas” y considera que “si vuelve algún día la paz al Mediterráneo y hay libre circulación, los muertos de hoy se convertirán en héroes del mañana y se escribirán novelas y se harán películas sobre ellos y su coraje”.

No quieren ser italianos ni españoles ni griegos. Conservan sus vínculos afectivos y culturales y con mucho orgullo, como lo demuestran las remesas mandadas a los países de origen (o el hecho de que sean las familias las que ahorran el dinero que permitirá al más joven y valiente de sus miembros pagar al mafioso local y embarcarse hacia Europa). No quieren ser italianos ni españoles ni griegos, aunque sí quieren tener algunos de los derechos que los italianos y españoles y griegos están a punto de perder. Reclaman el derecho a ir y venir y el derecho a quedarse en sus casas: a viajar y a no viajar, a trabajar, a correr aventuras, a conocer otros lugares, a amar otra gente y a su propia gente. No son distintos de nosotros y, si a veces tienen una vida mucho más difícil, también son más valerosos, más “emprendedores”, más vitales, más hábiles y menos cínicos. Puede que haya buenas razones —económicas y ecológicas

— para limitar los desplazamientos, pero entonces habrá que empezar por las mercancías y los turistas: se mueven mucho más los europeos que los africanos y con un coste mucho más alto. Y en todo caso, el derecho universal al movimiento, que implica también el derecho a no moverse y el derecho a regresar, no puede aplicarse selectivamente con criterios étnicos, raciales o culturales, y menos imponerse o prohibirse por la fuerza. Cualesquiera que sean las coartadas “estructurales”, Europa jamás podrá pretender ser democrática e ilustrada mientras la denegación de auxilio, la selección “negra”, la financiación de campos de concentración y la criminalización de la simple supervivencia constituyan la normalidad antropológica y jurídica de sus poblaciones y sus leyes.

El Mediterráneo une las costas y separa a sus habitantes. No nos dejemos engañar por la trágica imagen de esta grieta llena de agua y de muertos; ni por la dirección del flujo humano. El norte y el sur del Mediterráneo cada vez se parecen más. Mientras tenemos la impresión de que ellos vienen hacia nosotros, en realidad nosotros estamos yendo hacia ellos. Muy deprisa. Y convendría que, de un lado y de otro, encontrásemos juntos alguna solución, y nos volvámos por propia voluntad un poco africanos, antes de que nuestros gobiernos empiecen a aplicar las leyes de extranjería — como ya empieza a ocurrir — a los propios europeos. Extranjeros, terroristas, pobres, enfermos, España —e Italia y Grecia— se están llenando de españoles póstumos; es decir, de españoles virtualmente muertos.

¿Dónde empieza España?

La tragedia de Ceuta del 6 de febrero de 2014 oculta la normalidad de un país, España, en el que casi todos los días hay deportaciones de inmigrantes, en el que los CIE son peores que las cárceles y en el que ser negro le vuelve a uno sospechoso de no ser más que humano; es decir, de no estar protegido por ninguna de las fuerzas que respaldan un pasaporte europeo: un Ejército, una moneda, un Estado soberano. Los que son solo humanos pueden ser tratados como perros. Por eso procuran esconderse, salir más bien de noche y evitar a la policía.

Pero la escena de Ceuta tiene algo ejemplar. Es como una autodenuncia demagógica, la hipérbole inventada por algún altermundista radical para exponer la inhumanidad de las leyes de extranjería y manchar el buen nombre de la Guardia Civil. Parece mentira. No puede ser real. Es una caricatura, una exageración, un panfleto. Propaganda subversiva. Expresa con tanta exactitud el “espíritu” de la política migratoria de la UE que se diría, en efecto, “una escena”, una escenografía teatral montada con actores para denunciar la crueldad de nuestro Gobierno. Solo a la Bruja Avería se le podría ocurrir una barbaridad semejante.

Y sin embargo ocurrió, como demuestran las imágenes y las propias declaraciones del ministro: la Guardia Civil disparó botes de humo y balas de goma a un grupo de seres humanos que se ahogaba en el mar. Podemos ampliar el cuadro y ver el espigón que separa Ceuta de Marruecos con su valla de 6 metros de altura y señalar la “ilegalidad” de los nadadores; podemos responsabilizar a las autoridades marroquíes; podemos citar acuerdos, subrayar dificultades, invertir la relación de fuerzas y hablar de “brutal presión migratoria” o del “salto a Europa” —con un racismo apenas camuflado—. Pero nada que hubiera ocurrido antes y nada que pudiera llegar a ocurrir después justifica o atenúa la actuación de la Guardia Civil. Si hay una orden que no se debe dar y una orden que se debe desobedecer (como hemos exigido siempre a los

funcionarios de las dictaduras) es la de disparar a hombres desarmados, hundidos en el agua, que piden auxilio u hospitalidad. Hay obediencias que lo dicen todo sobre el mundo en el que vivimos. Cada vez más también en otros sitios, pero la diferencia entre democracia y dictadura se desdibuja claramente en nuestras fronteras. ¿Se puede defender dictatorialmente, y marcar contra los derechos humanos, el borde irrebasable de la “democracia española”?

El ministro Jorge Fernández Díaz admitió que los muertos “buscaban una vida mejor”, pero justificó la actuación de la Guardia Civil, que solo abusaría de los extranjeros. También reprochó a los países del norte de la UE su “hipocresía”: España les hace el trabajo sucio. ¿Cuál es la solución? Que el trabajo sucio lo hagan en Marruecos, en Argelia, en Libia, en Egipto. Es una cuestión de imagen. Todos los días España encierra o deporta inmigrantes en silencio, sin una foto o un murmullo; pero en la frontera africana cobran cuerpo y hacen ruido. Los que entran por ahí son muy pocos y desde luego muchos menos de los que salen ya por todas partes — de vuelta a casa o en dirección a otros países donde realmente se puede encontrar “una vida mejor”—. España es un poco Egipto — un lugar de paso— y para que no se egipcianice del todo hay que obligar a Egipto a hacer mejor su papel: reprimir los flujos migratorios y detener, torturar o matar a los hombres y mujeres que “buscan una vida mejor” para que no tenga que hacerlo nuestra Guardia Civil. Recordaremos que uno de los motivos fundamentales por los que la UE apoyaba a los dictadores contra los que se levantaron los pueblos árabes en 2011 —financiando su maquinaria represiva— tenía que ver justamente con la política migratoria. Es decir, con la persecución de los seres humanos, que hoy continúa a todo vapor.

¿Las democracias tienen bordes? ¿Qué es una frontera? ¿Dónde empieza y qué es España? Como sabemos, de los 250 inmigrantes que trataron de alcanzar la playa de Ceuta, 15 murieron. De los restantes, solo 23 lograron pisar la arena. Pero, según el ministro del Interior, “no llegaron a entrar en territorio español”, y no porque Fernández Díaz cuestione la “españolidad” de Ceuta, sino porque, a su juicio, “España es un concepto jurídico” y los humanos reprimidos no llegaron a “rebasar el control policial”.

Podría alegrarnos el corazón escuchar a un “patriota español” del PP renunciar a una España territorial en favor de una España ciudadana, idéntica a su Constitución, a la Declaración Universal de los Derechos Humanos y a los acuerdos internacionales. Pero no. Este “concepto” de frontera es lo que con razón Marco Aime ha llamado “tribalismo jurídico”. Tribalismo que es, cada vez más, “clasismo jurídico”. ¿Dónde empieza España? Detrás del cordón policial. Pero ese cordón policial se contrae de manera centrípeta, con intensidad creciente, sobre los intereses de una minoría. Como consecuencia de las políticas económicas, cada vez más españoles se ven sometidos al paro, la emigración, la vulnerabilidad educativa y sanitaria; y frente a la resistencia de buena parte de la población, cada vez son más necesarias las medidas policiales de excepción. Detrás del cordón policial está España: un rey y dos partidos en los que cada vez cree menos gente, unos cuantos bancos, una cuantas compañías de electricidad. Fuera del cordón policial o, si se prefiere, fuera de España, están —precisamente— los españoles. En torno a 400.000 han abandonado desde 2008 el territorio buscando, como Aiman, Mamadou o Adama, “una vida mejor”. Los que se han quedado, ¿se sienten realmente protegidos por sus leyes, sus instituciones y su policía? Mucho me temo que cada vez más españoles se sienten inmigrantes en su propio país. Como Aiman, Adama y Mamadou. La España “jurídica” se está quedando sin territorio y sin población; vivimos casi todos ya de este lado del cordón policial. Como Mamadou, Aiman y Adama.

La izquierda, los inmigrantes y los derechos de los españoles

He contado otras veces el mito senegalés del descubrimiento de las islas Canarias. Había una vez un campesino de Casamance llamado Mamadou que vivía mal que bien de su trabajo en el campo, hasta que, en los años noventa, los acuerdos del Gobierno de Senegal con la UE, que subvencionaban los productos importados, le obligaron a dejar la tierra y desplazarse hasta la costa, donde se hizo pescador artesanal. Allí vivió mal que bien hasta que los acuerdos pesqueros con la UE atraieron a los grandes barcos industriales de Pescanova y Mamadou se vio obligado a salir cada vez más lejos con su frágil patera para encontrar un poco de pescado con el que alimentar a su familia. Un día se alejó tanto de Senegal buscando una sardina que descubrió Las Palmas. Allí los indígenas le pegaron una paliza, lo metieron en prisión y lo devolvieron a Casamance esposado y magullado.

Este es el mito migrante, que se parece bastante a la historia de verdad. Luego están los mitos de la izquierda, siempre bienintencionados pero a veces un poco patéticos, que pretenden que todos los inmigrantes son buenos, todos los negros valientes y todos los extranjeros pobres víctimas de explotación y racismo. Este mito es mitad carne y mitad pescado, pues al vincular datos objetivos a datos subjetivos ignora el derecho de las víctimas a ser astutas, violentas o incluso de derechas. De hecho, la explotación y el racismo no suelen ayudar mucho a perfeccionar la condición moral de quienes los sufren. Frente a los mitos inmigrantes y los mitos de la izquierda, está luego el realismo de las derechas metropolitanas: los inmigrantes degradan “nuestra” sanidad, “nuestra” educación y “nuestra” seguridad. Es un hecho, ¿no? Es una evidencia, desde luego, de lo que yo llamaría —con el mayor respeto hacia el gremio— “empirismo del taxista madrileño”: de la experiencia vivida —un negro que le robó la caja del día, un moro que intentó venderle droga, un ecuatoriano borracho que pegó a su mujer en el asiento trasero— extrae las naturales conclusiones que luego partidos, gobiernos y policías convierten en discursos

políticos y prácticas represivas. La experiencia es la experiencia y las consecuencias son las consecuencias; y la consecuencia del “empirismo del taxista madrileño” es la criminalización de Mamadou, convertido en “enemigo interno”, y apaleado, encerrado y devuelto a Casamance con esposas y magulladuras.

900 millones de personas se mueven por el mundo todos los años. No son emigrantes. Son turistas que viajan libremente a Senegal, a Túnez, a Tailandia, a Egipto por poco dinero y sin ningún peligro. Gastan poco, destruyen los recursos locales y generan dependencias neocoloniales que convierten a los nativos en inmigrantes en sus propios países, donde son perseguidos y reprimidos como si estuvieran en París o Madrid. Esto también es un hecho. Y sin embargo a nadie se le pasa por la cabeza prohibir el turismo, no obstante la destrucción ecológica y social que genera. Aún más: todo el mundo consideraría una medida totalitaria la de un país del Tercer Mundo que, para proteger a sus conciudadanos de los efectos probadamente perniciosos del turismo, impidiese la entrada a los extranjeros que quieren ver las Pirámides o persiguiese y deportase a los clandestinos que sorprendiese fotografiando el Taj Mahal. Pues bien, entre esos 900 millones de turistas que viajan todos los años (cifra 100 veces inferior a la de los emigrantes desplazados), muchos pertenecen a las clases trabajadoras europeas. Cuando hablamos de limitar o combatir la inmigración en nuestros países y de hacerlo en nombre de esa clase trabajadora, estamos legitimando —y movilizandoy explotando— el voto insolidario de españoles —o italianos o franceses— que reclaman su derecho a viajar a Senegal y, al mismo tiempo, su derecho a impedir que los senegaleses viajen a España. Es decir, estamos aceptando como natural un doble rasero de consecuencias materiales éticamente más que dudosas: nosotros tenemos derecho a viajar a Senegal, los senegaleses no tienen derecho a viajar a España. Más aún: nosotros tenemos el derecho “universal” de viajar a Túnez y tenemos además el derecho “español” de impedir a los tunecinos viajar a España. El ministro inglés Benjamin Disraeli, muerto en 1881, gran escritor e intelectual, hombre muy inteligente, enorme orador y también impulsor de la política imperialista más agresiva de la historia de Inglaterra (guerras coloniales de Afganistán y Sudáfrica, anexión de las islas Fiji, propietario del canal de Suez, promotor de la coronación de la reina Victoria como emperatriz de la India) lo

decía de un modo muy claro, con mucha valentía, sin ningún complejo: los derechos de los ingleses están por encima de los derechos humanos.

Es un hecho que los inmigrantes “molestan” a la clase trabajadora española. Molestan mucho menos a los ricos porque los ricos no viven ni en España ni en ninguna parte, aunque luego hagan discursos nacionalistas encendidos que les permiten seguir en ninguna parte, con piscina y seguridad privadas. Pero sí, es un hecho: los inmigrantes “molestan” a los trabajadores españoles. No nos preguntemos por qué; no escuchemos el mito de Mamadou; no contemos historias. Vale. Pero sepamos al menos lo que significa guiar nuestras políticas por la evidencia de esa “molestia”. Porque es un hecho también que los inmigrantes van a seguir llegando. Nos guste o no, van a seguir llegando; no somos ya una nación “deseable”, como en los años noventa, y el discurso antiinmigración (mientras nuestros jóvenes emigran a su vez) sirve de propaganda también de la “marca España”, pero van a seguir llegando. Es un hecho. Vienen huyendo de dictaduras que los tratan como inmigrantes en sus propios países o del hambre o para mejorar su situación personal y las de sus familias o sencillamente para correr una aventura juvenil. Están reivindicando su derecho “universal” al movimiento, como el tornero o el carnicero de Móstoles que van a Dakar. No nos hagamos preguntas, no nos contemos historias. Pero sepamos que van a seguir llegando y que para impedirles entrar tendremos que reivindicar nuestro derecho “español” a movernos (nosotros) e inmovilizar (a los otros) y eso implica —sepámoslo, sí — pactar con dictaduras siniestras para que los encierran en campos de concentración o los hagan desaparecer en el desierto, ponerlos en manos de traficantes de carne humana para que perezcan en el mar (20.000 personas en los últimos 25 años, sin contar las desaparecidas), instalar cuchillas en vallas de seis metros para que se claven en ellas como aceitunas, encerrarlos en CIE peores que las cárceles, perseguirlos como a judíos por las calles del mundo, por su color o su aspecto, y deportarlos esposados y drogados de vuelta a sus lugares de origen. La izquierda es a veces aficionada a la demagogia, pero las cifras dan cierta verosimilitud a la descripción del teólogo Hinkelammert, quien habla de un “genocidio estructural” en las fronteras. Sepámoslo: eso es el derecho “español”, el derecho de los “trabajadores españoles”: la

complicidad en un “genocidio estructural”. ¿Alguien se atreverá a defender ese derecho “español”, con valentía y sin complejos, desde la izquierda? No lo creo. Si alguien pretendiera ganar votos defendiendo los “derechos españoles” de la clase trabajadora por encima de los derechos humanos, estaría pretendiendo ganar votos con la muerte, la tortura y la exclusión. No lo llamemos “racismo”: no es por el color de su piel, es que nos molestan, nos empobrecen, degradan “nuestra” sanidad y “nuestra” educación y “nuestra” seguridad. ¿Cómo lo llamamos? Elijamos libremente el nombre. Durante una conferencia sobre refugiados en 1938, el delegado suizo justificó la negativa de su Gobierno a aceptar fugitivos judíos procedentes de Europa: “Los suizos no somos racistas y no queremos empezar a serlo”. No eran racistas: arrojaban a los judíos a las garras de los nazis.

¿Abrir las fronteras? Por supuesto. Ese es el programa mínimo de cualquier izquierda que crea en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, un programa inseparable, sin duda, de la transformación de las condiciones económicas y culturales de nuestros país y del mundo, lo que implica trabajar con las clases trabajadoras, no copiar mecánicamente —como hacen las ultraderechas europeas— el programa mental del empirismo del taxista madrileño. Como bien explica Eduardo Romero¹, el capitalismo es al mismo tiempo movilizador e inmovilizador; obliga a huir, a reciclarse, a trasladarse y, al mismo tiempo, refuerza las fronteras. Es decir, selecciona “mano de obra dócil y barata”. Pero mientras no se cambien las relaciones económicas dentro de los países y entre los países y se garantice el derecho a la libre inmovilidad, fuente primera del derecho a la movilidad, debemos defender, como lleva años explicando el periodista italiano Gabriele del Grande² el derecho universal al libre movimiento. ¿Por qué? Porque si hacemos una excepción con el derecho al libre movimiento, ¿por qué no hacerlo con la vivienda, la educación, la salud, el hábeas corpus, el voto, etc.? No olvidemos que también es un hecho, empíricamente demostrable, que no se puede pagar a los bancos y además la sanidad, la deuda y además la educación, la corrupción de empresarios y políticos y además una policía democrática.

¿Que abrir las fronteras puede ser el caos, que nuestras clases

trabajadoras nativas pueden tener que pasarlo mal? No tan mal, según los datos: la mayor parte de la emigración subsahariana es intraafricana, la mayoría de los inmigrantes son “temporeros” que quieren volver a sus países de origen y España tiene una población escasa y vieja y mucho espacio. Pero incluso si fuera así, si el resultado fuera el caos, habrá que reprochárselo a nuestros gobiernos; que se lo hubieran pensado antes de robarle su pescado y sus tierras a Mamadou en nombre de la democracia y los derechos humanos. En esta cuestión no hay matices; no se puede ser de “centro”. Todo el que se apoye en el empirismo del taxista madrileño, en lugar de transformarlo, está haciendo lo mismo que el Frente Nacional en Francia: está aceptando que los derechos de los españoles están por encima de los derechos humanos y que hay que defenderlos por cualquier medio. Esa es la lógica compartida por todos los partidos del arco político europeo, con excepción —o así debería ser— de la izquierda.

Y ahora, por cierto, que los españoles vuelven a emigrar, ¿qué haremos para defender sus derechos “españoles”? ¿Cuáles son los derechos “españoles” en el extranjero? O son los derechos “universales” o mucho me temo que, a poco que España caiga a la tercera división de la soberanía capitalista, nos devolverán a nuestros hijos esposados y magullados, como le ocurrió a Mamadou, que creía estar descubriendo un continente y descubrió el fascismo.

Dedico este texto a mis queridos amigos Adama y Favour y a los escritores Eduardo Romero y Gabriele del Grande, que llevan años combatiendo, en la práctica y en el discurso, el “empirismo del taxista madrileño” y las criminales políticas que ocasiona.

El niño dormido que no se despertará llorando

La imagen de Aylan, el niño dormido que no se despertará llorando, nos proporciona a las personas de izquierdas una buena ocasión para mostrarnos regañones y acusatorios. Están los que justamente recuerdan el naufragio endémico en las costas de Europa y los 14.000 niños asesinados en Siria en los últimos años. Están los que justamente corresponsabilizan a nuestros gobiernos de las situaciones que se viven en los países de origen; y también los que, injustos e hipócritas, se vuelven tan fraudulentamente selectivos como aquellos a los que regañan y culpan a la OTAN (sic) de la violencia en Siria, olvidando que esos 14.000 niños fueron asesinados por el régimen de Bachar Al-Asad, responsable también del 90 por ciento de las muertes de civiles en el último año. Y están, por último, los que justamente se escandalizan o deprimen por la indiferencia crónica y la intensa sensiblería intermitente y denuncian el uso —y los efectos— de la imagen del niño Aylan definitivamente pacificado en una playa de Turquía.

A Rousseau no le gustaba el teatro porque le irritaba emocionarse ante situaciones en las que no se puede intervenir. A Aristóteles, por el contrario, esta emoción le parecía ya una intervención, al menos sobre uno mismo. Lo malo de nuestra reacción ante la imagen de Aylan, el niño muerto en una playa turca, el niño dormido que no se despertará llorando, no es que sea enfermiza o insana; es moralmente razonable y emocionalmente ajustada al estímulo. ¡El problema es que no estamos en el teatro! El problema es que el mundo se ha convertido en un teatro frente al cual podemos intervenir “poéticamente” sobre nosotros mismos —para purificarnos—, pero en el que no podemos intervenir materialmente para cambiarlo. Incluso los izquierdistas regañones y acusatorios apenas hacemos otra cosa que marcar conciencia —como otros paquete— en Facebook y Twitter. El mundo es un teatro no porque se nos presente en forma de imágenes manipuladas ni porque nuestras reacciones frente a ellas sean erróneas o impuras, sino porque, como se irritaba Rousseau, lo que caracteriza al drama

representado en un escenario —a un metro infranqueable de nuestras narices— es que no podemos intervenir en él. El mundo es un teatro porque, como en el teatro, nosotros somos meros espectadores. Cuando digo “nosotros” me refiero a todos: sirios normales y españoles normales, cuyos papeles son en realidad intercambiables; me refiero a todos, sí, salvo al Pentágono y al Estado Islámico, por citar dos de las pocas fuerzas, casi todas perversas, que no se limitan a mirar.

¿De quién es la culpa? ¿A qué atribuir esta alternancia paralizadora de indiferencia crónica y sentimentalismo intermitente?

A la estructura tecnomercantil del mundo que impone un nihilismo espontáneo de la percepción y convierte el dolor ético en un placer alimenticio y casi sexual. Vale.

A la natural indiferencia del hombre ante las largas distancias, donde ocurren cosas que nos afectan poco. Bueno.

A la contradicción entre la afirmación de derechos y principios y la imposición de hecho de un mundo presidido sin escapatoria por jerarquías soberanas entre las naciones Estado, por el neocolonialismo y el intercambio desigual, por el despojo de recursos y el intervencionismo a pequeña y gran escala, por la defensa de intereses, en definitiva, que solapan la geopolítica y los privilegios de clase. Sin duda.

A la voluntad concreta de los gobiernos capitalistas que explotan la estructura tecnomercantil del mundo, la pereza humana para las largas distancias y el realismo geopolítico a fin de violar o sortear sus propios compromisos humanitarios y desplazar las responsabilidades hacia los más débiles o los más amenazados. Claro que sí.

En todo caso, no creo que debamos perder mucho tiempo en denunciar la reacción mayoritaria ante la imagen de Aylan, el niño dormido que no se despertará llorando, ni su consumo mediático. Al contrario. Es bueno, es esperanzador, que los seres humanos más perezosos, los más manipulados, los más privilegiados, nuestras clases medias trabajadas por el hedonismo de masas y tentadas por el racismo y la xenofobia, sigan reconociendo —a través de la

pequeña rendija por la que se asoman al mundo— la diferencia “niño”. Lo malo no es nuestra emoción, sino nuestra inacción. Ese sobresalto selectivo de sensibilidad selecciona bien, en realidad, su objeto. Nos puede parecer cabreante la indiferencia rutinaria ante la muerte de niños sin nombre y sin foto, ante los miles de náufragos en los últimos veinte años, ante el “genocidio estructural” en nuestras fronteras. Lo cierto es que una combinación de emergencia humanitaria, azar trágico y consumismo mediático nos ha entregado al niño Aylan, muerto en una playa de Turquía, y con él una oportunidad para deconstruir el sentido común xenófobo imperante: ese niño muerto, digamos, hará más difícil tratar mal a sus padres vivos. Vivimos en un mundo muy fantasioso en el que la imaginación, al contrario, ha quedado bloqueada o colapsada y con ella la posibilidad de las representaciones particulares de los vínculos entre cuerpos. Los niños concretos —los que vemos y reconocemos— son poderosísimos viveros de imaginación; los nuestros (que, no lo olvidemos, llegaron a casa como “extranjeros”) nos ayudan a reconocer a los “extranjeros” como nuestros. Seamos sinceros: en el mundo de hecho los humanos, por su sola condición humana, no tienen derechos; “derechos humanos” solo los disfrutaban los que poseen un pasaporte fuertemente “soberano”. Esto sirve para todos, salvo para los niños, extranjeros compartidos, humanos sin fronteras, cuya “diferencia” universal reconocemos todos por igual, madres de todos los sexos y de todas las naciones, con la única excepción de los fascistas. Ahora bien, no es lo mismo un xenófobo que un fascista. A los xenófobos y racistas hay que desarmarlos y educarlos, y Aylan puede servir a este propósito; a los fascistas hay que combatirlos y, desde luego, echarlos del Gobierno. Es el caso, por ejemplo, de Viktor Orban, el primer ministro de Hungría, o de Peter Bucklitsch, diputado inglés del partido eurofóbico UKIP, que ha escrito en un Twitter: “El niño sirio estaba bien vestido y bien alimentado. Murió porque sus padres codiciaban una vida mejor en Europa. Son los costes de intentar colarse”. Como vemos, también tenemos en Europa, gobernando o con posibilidades de hacerlo, a nuestros propios “Estados Islámicos” europeos y cristianos.

Pero recapitulemos. ¿Por qué no podemos hacer otra cosa que mirar? ¿Realmente no podemos hacer otra cosa que mirar?

Están los principios y los derechos, recogidos en cartas y acuerdos que todos firman y todos incumplen. Según esos acuerdos, cualquier individuo del planeta tiene derecho a desplazarse con entera libertad sin tener que explicar sus motivos ni enseñar ninguna herida. La distinción entre turistas, emigrantes y refugiados es artificial e ilumina ya la desigual distribución culpable de riqueza, soberanía y protección a escala planetaria.

Están después los hechos, resultado del capitalismo global, las pugnas geopolíticas y la desigualdad soberana entre estados nación. Turistas, emigrantes y refugiados son hechos recíprocamente solicitados y discriminados por políticas estructurales —acompañadas de intervenciones económicas y militares— de las que los gobiernos europeos son en buena parte responsables.

Están finalmente las voluntades: la de los gobiernos que trampean sus propias leyes para regatear derechos y formatear nuestra voluntad, y nuestra propia voluntad, atrapada en la pereza empática y el nihilismo mediático, pero todavía viva.

¿No se puede hacer nada más que mirar, o pasar al acto en algún “Estado Islámico”, musulmán, laico o cristiano? Digámoslo con claridad. No podemos conformarnos con menos que con el derecho universal al movimiento, el reconocimiento performativo de lo humano y el efectivo cumplimiento de las cartas de derechos, individuales y sociales. Ese debe ser el motor inmóvil de nuestros análisis y nuestras intervenciones. Se trata, sin embargo, de una larga batalla —al mismo tiempo contra la percepción nihilista y contra la “civilización” subyacente— que no ha hecho más que empezar y en la que no vamos ganando. Entre tanto, desde ese motor inmóvil del derecho nombrado y malogrado hay que aceptar y transformar los hechos y las voluntades. Y cada crisis inmediata es de manera simultánea una urgencia, una oportunidad y una etapa. ¿Qué podemos hacer en este caso?

Al menos tres cosas.

1. Exigir a nuestros gobiernos el cumplimiento y la ampliación de las políticas de asilo. Como demuestran los datos, la aplicación de las cuotas de la UE por parte de España obligaría a asumir 802 refugiados en Madrid, 682 en Barcelona o 12 en Soria, cantidades

muy alejadas de la imagen de “invasión” intencionadamente alimentada por nuestro ministro del Interior.

2. Pedir ayuda a Aylan, el niño dormido que no se despertará llorando, para desarmar la xenofobia y revertir la representación dominante de los extranjeros en general y de los emigrantes y refugiados en particular. La voluntad es también un hecho que hay que cambiar como condición de ulteriores cambios políticos. La fantasía —de la superioridad racial o nacional— solo se combate con la imaginación.

3. No votar a políticos protofascistas o neoliberales. A los que piensan que votar es inútil hay que recordarles la iniciativa de los “ayuntamientos del cambio”, con Ada Colau y Manuela Carmena a la cabeza, iniciativa que cuestiona de hecho (con hechos contrarios) las cicateras y miserables políticas de asilo del Gobierno central al mismo tiempo que convierte la solidaridad —la reversión del imaginario xenófobo— en un hecho contagioso. La combinación de imaginación social y solidaridad institucional es, lo estamos viendo, potencialmente transformadora.

Escribía hace poco que es muy difícil captar el momento —el punto sin retorno— de una civilización en decadencia, pero si tuviéramos que aventurar una imagen, sería sin duda la de los naufragos en el Mediterráneo, la de los refugiados en la alambrada húngara, la de Aylan ahora dormido para siempre en una playa. O Europa encuentra una respuesta democrática y de derecho a los que vienen a pedir ayuda —les reconoce, digamos, su humanidad al margen de los hechos— o sucumbirá a los “Estados Islámicos”, musulmanes, cristianos o laicos, de dentro y de fuera. Los humanos van a seguir viniendo y solo podríamos evitarlo acelerando nuestra autodestrucción. No hay alternativa: hay que reafirmar los principios, reconstruir los hechos y reeducar las voluntades.

Todo eso pasa, desde luego, por cambiar de gobiernos.

Cuerpo, raza, poder desigual

Solemos asociar el racismo a la jerarquización del mundo en términos de raza, pero en realidad consiste, al revés, en la racialización espontánea, reglada e interesada de todas las jerarquías. Las jerarquías, por así decirlo, parasitan y distribuyen los cuerpos en el espacio.

El racismo, en efecto, se puede describir como una doble operación de concreción y abstracción máxima del otro. Por un lado, el “desigual” tiene más cuerpo. Por otro, forma parte de un cuerpo más amplio. Al contrario que nosotros, los “blancos”, puro espíritu o pura imagen, los “negros” tienen mucho cuerpo y son “negros” por eso; y, al contrario que nosotros los “blancos”, individuos netos y separados, los “negros” se disuelven indiscernibles en una comunidad compacta y homogénea. Los “negros” dan miedo porque tienen cuerpo y porque forman parte de una comunidad. El discurso de la izquierda clásica se equivocaba menos de lo que creemos. No tenía razón en querer disolver el racismo en la clase, como una falsa conciencia que se volatilizaría con un poco de ciencia, pero sí en la medida en que el racismo no es un discurso, sino más bien una operación material clasificatoria, volcada espontáneamente sobre el cuerpo, que modela todas las relaciones de poder desigual. La explotación económica es racista, el patriarcado es racista y el colonialismo, por supuesto, es racista. Todas estas relaciones de poder se legitiman y reproducen a partir de la racialización del pobre, de la mujer y del “negro” —judío en otros períodos, hoy árabe, musulmán o inmigrante en general—. Lo que define al racismo es, en realidad, la localización de una “diferencia negativa” allí donde no se puede ni borrar ni modificar, donde permanece estable, visible e inapelable. Un pobre, por el hecho de serlo, acaba teniendo un mentón agresivo y una mirada muerta; una mujer, por el hecho de serlo, acaba teniendo una vagina dentada; un “negro”, por el hecho de serlo, acaba teniendo un olor boscoso y animal. “Acaba teniendo” quiere decir que es la “inferioridad” inducida del negro, y no al revés, la que “colorea” la piel, pero quiere decir

también que esa inferioridad queda grabada en ella —en la piel— de modo indeleble, como prueba de su inferioridad, como justificación de nuestra superioridad y como destino fatal de ese poder desigual.

Todo poder desigual racializa, sí, al otro; es decir, coloca en su cuerpo, donde no pueden ser negadas ni alteradas, las razones de esa desigualdad. Pero al mismo tiempo coloca ese cuerpo diferenciado en un grupo indiferenciado: los “blancos” se diferencian de los “negros” en que se diferencian entre sí, como individuos discretos y únicos, mientras que los “negros” son negros precisamente porque no se distinguen entre sí. El poder, que los encierra en su cuerpo, los encierra, de manera simultánea y en la misma operación, en el “cuerpo” de su comunidad, fuera de la cual no existen. Todo poder racializa al otro desigual en este doble sentido: ontologiza en el cuerpo la diferencia negativa al tiempo que la desindividualiza. El patriarcado nunca habla de “nosotros los hombres”, pero sí de “ellas las mujeres”, como de un colectivo en el que cada miembro, indiscernible de los demás, está sometido a las leyes de la naturaleza y a las reglas —la regla— de su cuerpo. Lo mismo pasa con la xenofobia y con el racismo: el “blanco” nunca se define a sí mismo como sujeto colectivo (no dice “nosotros los blancos”, sino “yo”) porque el objeto colectivo es siempre el otro, cuya “diferencia” se traduce en un exceso de corporalidad concreta. Prisionero de su cuerpo y prisionero de su comunidad, el “negro” sucumbe naturalmente a la desigualdad. Pero el problema, claro, es el poder desigual. Eso es lo que hay que recordar una y otra vez. Parafraseando a Marx, diremos que un “negro” —negro, mujer, musulmán, judío, homosexual, inmigrante— es solo “un negro” bajo determinadas relaciones de poder desigual.

Por eso —seamos realistas— es difícil imaginar un mundo sin racismo. Nuestra lucha contra él es la lucha desalentadora y necesaria contra todas las relaciones desiguales de poder, las económicas y las domésticas, que tenderán a imponerse en cualquier otro mundo posible, al menos en los márgenes o entre paréntesis o en formas más o menos homeopáticas e inofensivas. Mientras el trabajo y el sexo sigan comprometiendo a los cuerpos, habrá que estar muy atentos para desactivar los embriones de desigualdad y sus operaciones taxonómicas carnales. Hay un

mínimo de “racismo” positivo en la mirada de una madre hacia su bebé, ese inmigrante cuidado y amado que desembarca de pronto en nuestros brazos; y habrá siempre “racismo” espontáneo y más o menos neutro —en sus consecuencias— en la maledicencia entre familias o vecinos, o en los procesos de afirmación identitaria de las pandillas colegiales. Pero eso quiere decir asimismo que la lucha contra el racismo es inseparable de la lucha por la igualdad, la democracia y la ciudadanía. De la lucha, en definitiva, en favor del “laicismo”, entendido como despolitización o, si se prefiere, como desarme militar de las diferencias. Ninguna diferencia debe gobernar el mundo. Ninguna puede ser expulsada de él.

Ahora bien, se dirá con razón que a menudo son los que tienen menos poder —los más “desiguales”— los más racistas. Eso es verdad. Ello obedece a que las relaciones de poder desiguales lo son con independencia de la composición individual de las partes y someten por igual a los individuos de ambos extremos. Las relaciones de poder estructurales dan poder individual al que no lo tiene. El patriarcado, por ejemplo, da poder —poder real— al hombre pobre sobre su mujer pobre y el racismo da poder —poder real— a las “blancas” y “blancos” pobres sobre los “negros” con los que comparten la exclusión social. Si es difícil combatir el racismo es porque da poder a quien no lo tiene y porque, a través de él, siempre encontramos un pequeño alvéolo donde las relaciones de poder, aunque sea a ínfima escala, nos son favorables.

Por eso, como decía, el combate contra el racismo en general —contra la racialización de la desigualdad— es tan difícil. Y por eso es inseparable de dos frentes. El primero es la defensa de la ciudadanía, entendida como marco de derechos materiales cristalizados en las instituciones. Lo hemos vivido en épocas muy sombrías de la historia y no deberíamos minusvalorar la oscuridad de la nuestra: cuando las instituciones visibilizan “sin complejos” la racialización reprimida —o de baja intensidad— de las relaciones de poder que se cruzan en los barrios y las familias, cuando las legitiman a través de discursos y de leyes a fin de configurar y criminalizar “grupos ontológicos de riesgo” como “cuerpos extraños” potencialmente peligrosos —como cuerpos desvergonzados frente a almas amenazadas de contaminación— la destrucción de los cuerpos humanos y del Estado de derecho que

debería protegerlos vienen de la mano. Eso es lo que ha ocurrido de forma “endémica” con los gitanos en España; y eso es lo que ocurrió, con su colofón genocida, con los judíos europeos en los años treinta y cuarenta del siglo pasado. Pero eso es lo que ha ocurrido y ocurre con las mujeres allí donde el patriarcado gestiona las relaciones de género; o con los homosexuales donde las leyes castigan la libertad sexual; o con los colonizados —y los colonizados internos, los inmigrantes— donde se impone un poder colonial. Es bueno que haya leyes “represivas” contra la racialización “natural” de la desigualdad y que haya discursos dominantes “políticamente correctos” que censuren como socialmente inaceptable el “inconsciente” xenófobo, patriarcal, homófobo y/o colonial —con sus satisfacciones cruzadas— de los que padecen, beneficiarios o víctimas, una situación de desigualdad. Pero esa lucha por y desde las leyes y las instituciones será finalmente inútil, y se impondrá a través de ellas, al contrario, el “inconsciente” social racista, si no desactivamos las causas económicas y sociales que lo alimentan. Como sabemos, hoy siguen siendo las oligarquías económicas las que explotan en su favor la racialización de la desigualdad para proteger su poder: basta pensar en la creciente intimidad entre nuestras elites europeas, tan livianas, liberales y desprejuiciadas, y los “bajos fondos” de la xenofobia, el racismo y el nacionalismo identitario. Recordemos aquí, por ejemplo, los réditos electorales de la islamofobia o las medidas ignominiosas contra los refugiados y, en general, contra el “terrorismo”, medidas que alimentan en el corazón de Europa la racialización de un “grupo de riesgo” separado del resto de los europeos por su pertenencia religiosa.

La islamofobia es, en efecto, la forma de racismo más extendida e inquietante en 2016. Según un balance del Ministerio del Interior, el pasado año aumentaron todos los “delitos de odio”, salvo los de carácter antisemita, que descendieron un 64 por ciento. Aparte las agresiones contra pobres y contra discapacitados, de una dolorosa elocuencia “racial”, las más numerosas fueron las xenófobas y racistas, un 38 por ciento de los 1.324 casos registrados, con un aumento del 6,5 por ciento respecto del año 2014. Al contrario que en Francia o Alemania (por no hablar de Hungría o Eslovaquia) en España la islamofobia es más superficial y está menos extendida, pero por eso mismo debemos adelantarnos a desactivar esta

creciente asociación —que nutren por igual el terrorismo del Daesh y las medidas que nuestros gobiernos toman con él— entre la inmigración, la “comunidad musulmana”, en buena parte compuesta de españoles, y las amenazas contra “nuestra civilización”. El caso de la islamofobia es paradigmático. A través del “islam”, una marca intangible o cultural, se racializa una diferencia negativa que acaba posándose en el cuerpo: entre los indicios de “radicalización” que usa la policía francesa para detectar sospechosos de terrorismo, por ejemplo, los más acusatorios son de orden físico o indumentario: barba larga sin bigote, cabellos rasurados, vestimenta “musulmana”, piernas cubiertas hasta el tobillo, rechazo del tatuaje y —misteriosa apreciación— “pérdida de peso asociada a ayunos frecuentes”. Los musulmanes, sospechosos por el solo hecho de serlo, tienen otro cuerpo, tienen más cuerpo, y además forman parte de un cuerpo colectivo más amplio: no se pertenecen a sí mismos, como nosotros, ni al país cuya nacionalidad detentan, sino a la “comunidad” musulmana. Pues bien, como recuerda el filósofo y arabista francés Olivier Roy, no hay ninguna “comunidad musulmana” ni en Francia ni en España ni en Europa: hay europeos que practican distintas religiones y que mantienen entre sí relaciones aleatorias o de afinidad, entre cuyos ganchos afectivos la fe puede tener menos importancia que el fútbol o la música. Nada puede interesar más a Daesh que esta “imaginación” mediática y policial que, junto a la exclusión social y la discriminación cotidiana, acabará empujando a muchos europeos musulmanes —lo describía muy bien Hannah Arendt en el caso de la estrella amarilla y los judíos alemanes en los años treinta— a la contracción identitaria y el refugio comunitario. En todo caso, esta insistencia en hablar de “comunidad” o de “inmigrantes de tercera generación” revela de manera ejemplar el proceso de racialización de la islamofobia: la amenaza del musulmán esta instalada en su cuerpo (donde esconde una bomba, que es una bomba) y se manifiesta en su ausencia de individualidad. La islamofobia, en efecto, es una forma de racismo que criminaliza al mismo tiempo los cuerpos y sus vínculos, separándolos del “cuerpo de la nación” y del “marco del derecho” para convertirlos en fuente de amenaza y objeto de leyes de excepción. Cada vez que Europa ha hecho esto con una minoría, las mayorías han acabado sufriendo también las consecuencias.

Pero hablaba más arriba de dos frentes de lucha antirracista. El primero son las leyes y las instituciones. Hay otro. Mientras el trabajo y la sexualidad comprometan nuestros cuerpos, decía, habrá racialización cotidiana de las relaciones humanas. Puede ser antropológicamente normal, inofensivo y a ratos bonito utilizar el cuerpo como taxón vivo para ordenar las diferencias, autoclasificarse y afiliarse frente al otro. Somos humanos y todas nuestras operaciones clasificatorias parten de o acaban en el cuerpo: “el narizotas” o “el calvorota” son epítetos identificatorios jocosos que, en boca de un colegial, no necesariamente conducen —como tampoco el consumo de marihuana a la heroína— al nazismo. El problema empieza cuando relaciones de poder infames — patriarcado, colonialismo o liberalismo económico— parasitan estos operadores taxonómicos empíricos para justificarse y reproducirse. Hay que luchar contra ellas, como he dicho, desde las instituciones, pero también en el cuerpo a cuerpo. Porque se posan en los cuerpos y parasitan sus relaciones clasificatorias, porque dan poder a unos cuerpos sobre otros, es necesario asimismo desactivar esas relaciones de poder desigual desde los cuerpos mismos. La única forma conocida de dar valor a un cuerpo individual —de tratarlo, en definitiva, como a un igual— es “cuidarlo”. Es decir, reconocer su vulnerabilidad compartida y partir de ella para compartir también espacios y luchas comunes. El racismo se combate en las leyes, y es fundamental que no nos descuidemos; pero es fundamental, si no queremos que las leyes acaben legitimando el inconsciente social racista en favor de los más poderosos, que esa lucha —como el trabajo y el sexo— comprometa también los cuerpos, los de todas las víctimas, en un hilo blanco que enhebre todos los dolores. ¿Todas las víctimas? Hay que cuidar, sí, al inmigrante, al refugiado, al extranjero perseguido, al musulmán criminalizado, pero también al español medio que se siente, frente a ellos, al mismo tiempo en peligro y “poderoso”. Si despreciamos al racista reprimido, si no nos ocupamos de él de cerca y con “cuidado”, la racialización de los desiguales —la racialización entre desiguales— puede llevarnos, en esta época de crisis, cuando nuestras elites están más dispuestas que nunca a ceder la hegemonía cultural e institucional a los bajos fondos y sus “verdades sin complejos”, puede llevarnos —digo— a la destrucción consentida y entusiasta de la democracia, el Estado de derecho y la civilización misma.

Salvar la vida también a los asesinos

Me han impresionado mucho algunas de las fotos de las víctimas del atentado de Barcelona: las de Julian y Xavi, niños de 7 y 3 años respectivamente; la del joven ingeniero Luca Russo, tan alegre bajo su gorra roja; o la de Pau Pérez, asesinado a cuchilladas tras el atropello y en cuya mirada reconozco tantas afinidades de sensibilidad y compromiso político. A las fotografías, que capturan la vida, parecemos pedirles que impidan la muerte, hasta el punto de que resulta muy duro aceptar —casi imposible— la desaparición física de personas previamente retenidas en imágenes. En realidad, nuestro empeño en registrar fotográficamente cada instante y cada cuerpo traduce una lucha contra la muerte. Es una superstición tecnológica: te fotografío no para recordar este momento particular, sino para que no te mueras en general. Cada vez que miramos la foto de un muerto, aunque no lo conozcamos, nos estremece este fracaso radical.

He visto también otras fotografías de hombres muertos. Eran, sí, asesinos muertos, pero —lo confieso con cierta timidez— también me han impresionado. Los cuatro que tengo delante se llamaban Moussa, Said, Mohamed, Younes. Eran tan jóvenes que un vecino de la población donde vivían podía decir tras enterarse con horror de lo que habían hecho y de la suerte que habían corrido a manos de la policía: “Nos faltan ocho niños en Ripoll”. Vivo habitualmente en un país donde todos los jóvenes tienen esos nombres y esas caras; y Moussa, Said, Mohamed, Younes, con esos nombres ya casi catalanes y esas caras tan mediterráneas, eran ya jóvenes de nuestro país: estudiaban y trabajaban entre nosotros, eran nuestros “conocidos” y, cada vez que se fotografiaban, también pensaban que no iban a morir. ¿Pensaban que iban a matar?

Es duro ver la fotografía de una víctima inocente, pero es también duro ver la foto de un joven asesino porque cualquier joven, no importa lo que haya hecho, parece una víctima y hasta parece inocente. ¿Se puede matar de manera “inocente”? En términos

jurídicos yo exijo que los autores de los atentados sean sentados en un banquillo, defendidos por un abogado y castigados, si se prueba su culpabilidad, con la más dura de las penas de un código penal sin pena de muerte. Eso es lo que quiero. Eso es lo que ya no podrá ser. Los asesinos están muertos, como sus víctimas, y de forma igualmente irreparable. La muerte de sus víctimas es un triunfo, si se quiere, del mal. Pero la muerte de los asesinos es, si se quiere, un fracaso del bien: de ese bien común que llamamos Estado de derecho. Un delincuente muerto es un delincuente que ha escapado al sistema de justicia, un sistema que, en nuestras tradiciones democráticas, se propone la rehabilitación de los delincuentes, de todos sin excepción, por muy graves o atroces que sean sus crímenes.

Hay, pues, dos cosas que ya no podemos evitar. La primera, la comisión del bárbaro atentado que asesinó e hirió a decenas de inocentes, algunos niños, que paseaban por las Ramblas. Como matar es muy fácil y hay cada vez más ganas de matar, nunca se podrá reducir a cero el peligro y eso hay que decirlo sin rodeos electoralistas, pero es obvio que la desactivación del próximo atentado pasa por una combinación de medidas policiales, sociales y educativas que encuentran toda clase de obstáculos, también políticos y propagandísticos, como lo demuestra el intercambio de reproches entre instancias estatales y autonómicas tras el atentado de Barcelona.

La otra cosa que ya no se puede evitar es la fuga de los asesinos. Me refiero a su fuga definitiva del aparato de justicia. Ya no podrán ser juzgados. Y esto es también muy grave. Leyendo el relato de los hechos y viendo algunas imágenes a uno le entran dudas de si, en todos los casos, era imposible detenerlos vivos. Aún más, conociendo los precedentes de París, Bruselas y Londres, uno más bien sospecharía que se ha impuesto como rutina una lógica —casi un protocolo europeo— en virtud del cual la muerte del terrorista se asume como parte inseparable de la operación, y ello en un contexto social, también inducido, en el que se acepta cada vez más que a crímenes excepcionalmente graves deben corresponder también medidas excepcionales. El resultado, justificado o no, de esas operaciones policiales, no menos que ese “estado de opinión” suponen una grave amenaza para lo que realmente nos distingue,

como sociedad y como “valores”, de los terroristas: el derecho que no les permite situarse (a los terroristas) al margen de la humanidad mediante ningún gesto, por abominable o extremo que sea.

¿Se puede matar de una manera “inocente”? Los que —católicos, progresistas, anarquistas, comunistas— creemos en la perfectibilidad humana, creemos que a todas las edades, pero aún más a los 17 años, nuestros gestos más irreparables dejan una inocencia residual, la virtualidad de otra vida imprevisible. Los que —católicos, progresistas, anarquistas, comunistas— creemos en la perfectibilidad humana, creemos por eso en un derecho no estrictamente punitivo y no revanchista que se proponga la redención a través de las penas y la reintegración social del peor de los delincuentes. Solo una penalidad determinista de inspiración protestante puede considerar que cada hombre se resume ontológicamente en su peor gesto, a partir del cual debe ser juzgada su vida entera, y ello de tal modo que es el delito el que constituye para siempre a un delincuente que deberá ser, por eso mismo, definitivamente apartado de la sociedad mediante cadena perpetua u horca. La muerte es irreparable y el derecho no tiene la misión de combatirla y mucho menos de redistribuirla. La vida es imprevisible y es de ella de la que se ocupa el derecho. Es eso —y no la religión o la forma de vestir— lo que nos distingue de los terroristas: un derecho que —dirá el juez italiano Scarpinato— no puede aspirar a la tarea fáustica de “repartir justicia” y mucho menos de “introducir equivalencias”. La “equivalencia” es el pivote central de los sistemas de justicia prejurídicos: el talión y la venganza, precipitados en la pendiente sin fin de dos irreparabilidades paralelas. El derecho, mucho más modesto, solo pretende dos cosas. La primera —como en los cuentos de hadas— separar públicamente a la víctima del verdugo: no la satisfacción imposible de recobrar al muerto, sino la muy pequeña de que se me reconozca como víctima y se me distinga del asesino. La segunda, no menos importante, consiste en evitar que el verdugo se escape del recinto de la humanidad, lo que implica juzgar su acto y no su alma, así como darle una segunda oportunidad. Es esto —insisto— lo que define los “valores de Occidente” y todo lo que los cuestione solo sirve para dar ventaja a los terroristas.

Se comprende, desde luego, que las víctimas o sus parientes, desde

su dolor sin consuelo, piensen en los asesinos con rabia homicida y deseos de venganza. Es lógico y es humano. Pero precisamente por eso forma parte de “nuestros valores” el que los códigos penales no sean redactados por las víctimas ni desde el punto de vista de las víctimas. Asimismo forma parte de “nuestros valores” el que, en una situación trágica como la vivida en Barcelona, la sociedad entera haga un esfuerzo para no pensarse como víctima, sino como autora serena del derecho que marca nuestra diferencia. Hay dos cosas que ya no podemos evitar: la muerte de 16 inocentes y la muerte de 8 presuntos culpables. Pero aún podemos evitar dos peligros. El primero es el de pensarnos como víctimas y buscar, como todas las víctimas, un enemigo infinito, pues infinito es el dolor y no puede ser drenado por un criminal finito. En términos sociales la construcción de ese “enemigo infinito” se llama islamofobia: la extensión epidémica de la responsabilidad individual —la única de la que se debe ocuparse el derecho— a todo un colectivo o una “comunidad”, definidos de esa manera como “grupo ontológico de riesgo” y “enemigo interno”. Si el yihadismo tiene un proyecto, es precisamente ese: el de convertir a los musulmanes europeos, no importa su secta, culto o cultura, en los nuevos “judíos” de Europa.

La segunda cosa que aún podemos evitar es la de, pensándonos como víctimas, alegrarnos de que a unos chiquillos asesinos no se les apliquen “nuestros valores” (nuestro derecho) sino que —expresión de algunos periódicos— se les “abata” o se les dé “caza” como a perros. Esa celebración del no derecho —o al menos esa indiferencia— está siendo alimentada también por algunos medios que, cediendo a intereses políticos espurios relacionados con la cuestión española, criminalizan, por ejemplo, el trabajo de los abogados Jaume Asens y Benet Salellas, y ello desde el presupuesto implícito, tan escandaloso como peligroso, de que hay presuntos delincuentes a los que se debería privar del derecho a la defensa y absoluciones judiciales, dictadas por un juez, que no tienen valor jurídico o son incluso cómplices del terrorismo. Cada vez que Asens y Salellas (y todos los abogados y jueces) hacen su trabajo nos están defendiendo a todos: están defendiendo precisamente esos “valores” que tanto nos gusta oponer, con narcisista superioridad moral, a la barbarie yihadista. Cada vez que un político, un periodista o un gobernante cuestiona ese trabajo está dando la razón a los yihadistas y facilitando, al mismo tiempo, “el triunfo del mal” y el

fracaso del bien común.

Ni las 16 víctimas ni los 8 asesinos deberían estar muertos. Lo propio del terrorismo es matar. Lo propio de “nuestros valores” es salvar tanto a las víctimas como a los asesinos. Que “falten ocho niños en Ripoll” es la revelación de un doble fracaso. No pudimos impedir que esos niños se convirtieran en asesinos; no pudimos impedir que se fugaran para siempre de la justicia. Responsabilidad de todos los supervivientes —y sobre todo de los gestores del espacio público— es ahora evitar que la islamofobia y la celebración de la muerte extrajurídica destruyan “nuestros valores”, llenando de satisfacción —y de razones y de reclutas— a todos los fascistas europeos, ya sean musulmanes o no.

El burkini y el derrumbe de Europa

Veo una imagen estremecedora: cuatro hombretones de pie y con pistolas obligan a una mujer desvalida a quitarse la ropa en un lugar público. No es una violación. Es el laicismo en armas liberando a una musulmana de sus cadenas en una playa de Niza ante la mirada indiferente de algunas virtuosas republicanas en bikini. Ahora la policía francesa vigila las playas, como la saudí las plazas, para hacer respetar la hisba, el precepto religioso que obliga a “rechazar el mal e imponer el bien”. La Francia republicana se ha coranizado, se guía por su propia charia o ley religiosa y persigue de manera implacable cualquier atisbo de “islamización”, especialmente en las mujeres, a las que siempre es más fácil y placentero quitar y poner la ropa.

Hemos perdido todo el verano (de 2016) en un falso debate abstracto sobre la relación entre la libertad de las mujeres y el número de prendas que deben cubrir o descubrir su cuerpo. No es que no sea importante desde un punto de vista político y filosófico averiguar cuándo y en qué condiciones hay verdadera voluntad; cuándo y en qué condiciones una mujer se quita o se pone la ropa porque quiere y no cediendo a presiones más o menos explícitas de pautas conductuales dictadas por o en favor de los hombres. El mercado “libera” y la religión reprime y, si no puede desdeñarse la diferencia, tampoco puede negarse que tanto el mercado como la religión son parasitados por el patriarcado, victorioso en ambos casos. Así las cosas, y en un contexto en el que el colonialismo externo e interno siguen cruzándose con otras relaciones de poder (y proyectos de liberación), lo más fácil, y lo más estéril y hasta peligroso, es encerrarse en la defensa o en la condena de una forma concreta de patriarcado (el mercado versus la religión), como si fueran opuestos y además reflejaran, cada uno de ellos frente al otro, una mayor voluntad o libertad individual.

La cuestión es netamente política y democrática; y creo que también desde el feminismo conviene tratarla así. La cuestión es, en

definitiva, que en una democracia se da por supuesta la libertad individual de las decisiones públicas. Durante siglos —de Kant a la República española— la izquierda cuestionó, por ejemplo, el derecho femenino al voto con la muy fundada justificación de que, en una relación de dependencia, la opción política de las mujeres había de coincidir sin duda con la de sus maridos. En un país como España, en el que la mayoría vota libremente a un partido imputado por corrupción que ha rebañado hasta el hueso, además, los derechos económicos y sociales, aceptamos en cualquier caso la validez de todos los votos: son las servidumbres de esa convención que llamamos Estado democrático y de derecho, cuya funcionalidad y realidad misma se asocian a —valga la expresión— “un velo de ignorancia” que no siempre favorece a la izquierda. Otro tanto es aplicable a la indumentaria. Desde un punto de vista institucional, en una democracia no debe importarnos —y debemos imponernos esta indiferencia— por qué una mujer se pone o se quita la ropa; tanto si detrás está el mercado y su “libertinaje” patriarcal como si quien empuja es la religión y su patriarcado represivo, allí donde no hay violencia explícita debemos aceptar el velo y el desvelo (por citar a Jamil Azahawi, un poeta ilustrado iraquí, muerto en los años treinta, que escribió un poema con ese título) como expresiones igualmente libres de la voluntad individual. En una dictadura teocrática como Arabia Saudí, habrá que apoyar a cualquier mujer que quiera quitarse el velo; en una dictadura laica, como lo era la de Ben Alí en Túnez, había que apoyar más bien a cualquier mujer que quisiera ponérselo. En una democracia en Estado de derecho, como se supone que es Francia, el principio laico, en cambio, es transparente: nadie —y menos la policía— puede obligar a una mujer a ponerse o quitarse la ropa. Tanto el bikini como el burkini son expresiones inalienables de la libertad republicana.

Poco podemos hacer para liberar a las mujeres de Arabia Saudí, salvo cuestionar una y otra vez los lazos ignominiosos de nuestros gobiernos con sus dictaduras “amigas”. Pero sí podemos defender el principio de la laicidad republicana en nuestros países europeos, donde está siendo amenazada por la religión. No me refiero al islam, sino a la islamofobia, una ideología que, en el caso de Francia, se ha apoderado de las instituciones, los partidos políticos, la clase intelectual y los medios de comunicación. Lo he explicado otras veces, citando además al padre del liberalismo galo, Benjamin

Constant, quien dejó muy claro en 1815 que “el que prohíbe en nombre de la razón la religión es tan tiránico y merece tanto desprecio como el que prohíbe en nombre de Dios la razón”: lo que es “religioso”, dice, es la persecución misma. El laicismo es un principio jurídico, no antropológico o social, y consiste muy sencillamente en que el Estado, si quiere ser de verdad democrático y republicano, debe garantizar al mismo tiempo estas dos libertades: debe garantizar la libertad de culto de todos sus ciudadanos y debe garantizar que ningún credo o comunidad (religiosa o lobbista) se apodere de las instituciones. Cuando el laicismo se convierte en el instrumento de persecución, represión y criminalización de una minoría nacional, y ello hasta el punto de justificar la suspensión de derechos ciudadanos elementales, el laicismo deviene una religión más, en este caso la religión del poder, como lo es el islam wahabita en Arabia Saudí, y por lo tanto, como sostiene Constant, se transforma en la matriz de una nueva tiranía. Las víctimas de esa tiranía son hoy en Europa los musulmanes y, sobre todo, las mujeres. A esa derecha que solo se vuelve feminista frente al “islam” o a esa izquierda islamofóbica y oligosémica incapaz de imaginarse al otro semejante a uno mismo, hay que recordarles que, según el European Network Against Racism, el 90 por ciento de las agresiones islamofóbicas en Holanda, el 81 por ciento en Francia y el 54 por ciento en Inglaterra tienen como víctimas a mujeres musulmanas. En España, según el informe del European Islamophobia Report, en 2015 se multiplicaron por 4 las agresiones islamofóbicas (de 49 a 278) y el 21 por ciento fueron acciones contra el uso del velo. Una tiranía es una tiranía. Se empieza con la minoría musulmana y con las mujeres veladas. Pero allí donde se ha renunciado al laicismo republicano y al Estado de derecho en favor de una ideología religiosa, aunque se pretenda antireligiosa —o porque se pretende antireligiosa—, todos los ciudadanos estamos en peligro.

El “libertinaje” mercantil y la democracia republicana tienen, al parecer, un límite: el burkini, un invento australiano que, según Aheda Zanetti, propietaria de la marca, es una pingüe fuente de beneficios comerciales. Ojalá nuestros estados fueran realmente laicos y republicanos y reprimieran otros lobbies y otros negocios: el TTIP, por ejemplo, o la venta de armas a Arabia Saudí o las puertas giratorias. La prohibición del burkini no es solo un atentado

contra el libre mercado en sus expresiones más inocentes: es un atentado ideológico contra las instituciones laicas republicanas que garantizan el derecho común de las sociedades democráticas. Sin duda la izquierda y el feminismo tendrán que discutir mucho sobre la relación entre voluntad, libertad y sociedad, así como sobre la transversalidad del patriarcado, parásito o esqueleto de todas las relaciones de poder, en un imaginario global cortado por relaciones neocoloniales (tanto externas e imperialistas como internas y de clase). Pero entre tanto quedémonos con la fotografía de Niza y sus amenazas. Cuatro hombretones con pistolas obligan a desnudarse en público a una mujer sentada y desarmada. No es una violación. Sí es una violación. No se trata de la república en armas de la Marsellesa, sino de la inquisición religiosa, en versión oficial y uniformada, en el país de la Revolución francesa; y del patriarcado armado, aceptado o aplaudido, en el país de Simone de Beauvoir. Francia, como Arabia Saudí, como el Estado Islámico, impone normas indumentarias a sus mujeres. Los gobiernos europeos se están radicalizando muy deprisa, y ello al precio de perseguir, criminalizar y “judaizar” a sus minorías nacionales, de alimentar al mismo tiempo el terrorismo y la islamofobia dentro y fuera de Europa, de erosionar sus instituciones laicas y republicanas y de renunciar a sus sedicentes valores fundacionales. La prohibición del burkini es apenas un síntoma del derrumbe de Europa. El burkini no amenaza a la democracia; su prohibición sí. Es por eso que todos deberíamos tomarnos muy en serio la fotografía de la playa de Niza. “La mer, la mer, toujours recommencée”, escribía el poeta Paul Valéry. El laicismo está muriendo y el fascismo, como el mar, recomenzando. No bastará con quitarse o ponerse el velo. Si no defendemos la democracia, nadie estará a salvo.

El cocodrilo y las mujeres

Hace unos días una noticia hizo hervir las redes sociales en Túnez y llegó hasta la prensa francesa: un cocodrilo del zoológico de la capital tunecina había sido apedreado hasta la muerte por algunos visitantes. Las fotos del animal con la coriácea cabeza ensangrentada se multiplicaron de manera viral, así como los comentarios de horror y de condena. Era difícil contemplar, en efecto, esa imagen de ferocidad depuesta y desarmada, linchada sin defensa por una ferocidad mayor, sin sentir la pesadumbre de una humanidad bajo acusación y el deseo misántropo de perderse en una selva. El cocodrilo, previamente sacado de su medio, reducido a cautiverio, sometido a la mirada impune de los turistas, era ya apenas un emblema o un dibujo cuando lo mataron; y si fueron niños o jóvenes los que lo hicieron —como así parece— parte del dolor instintivo que a uno lo embargaba frente al enorme reptil muerto tenía que ver con la ilusión de que, al matarlo, los verdugos habían matado un juguete: de que esos niños se habían matado, en definitiva, a sí mismos.

Pocos días antes de la muerte del cocodrilo tunecino, en Follonica, Italia, tres dependientes de la cadena de supermercados Lidl sorprendieron —vamos a contarlo así— a dos gitanas hurgando en un contenedor. Para darles su merecido, llevados de un espíritu tan travieso como justiciero, los hombres encerraron a las dos mujeres en su interior, una angosta jaula de desperdicios sin apenas oxígeno, como si ellas mismas fueran desechos sin valor. Las imágenes, juguetonamente grabadas por los empleados, fueron replicadas en las redes por miles de usuarios que, al contrario de lo que ocurrió con el cocodrilo apedreado, se sintieron poco conmovidos y, aún más, corearon las risas de los carceleros y celebraron los gritos desesperados de las prisioneras. Esos gritos, lejos de despertar compasión, multiplicaban las carcajadas y casi justificaban, de manera retrospectiva, el suplicio al que eran sometidas. De hecho Matteo Salvini, líder de la Liga Norte, escribió un tuit en solidaridad con los empleados —objeto finalmente de una denuncia— en el que

despreciaba el sufrimiento de las gitanas vocingleras: “¡Pero cómo gritan esas desgraciadas!”.

Hace unos días, en una conversación con amigos, salió a colación la cuestión de por qué la muerte del cocodrilo había despertado tanta y tan general indignación mientras que la tortura a las dos gitanas había recibido más apoyos que denuncias y, en cualquier caso, había escandalizado mucho menos o mucho después (eso por no hablar de la situación de los refugiados o de las víctimas de bombardeos). Hay algunas respuestas fáciles y en parte verdaderas: porque los medios de comunicación han banalizado el sufrimiento humano, porque nuestra cultura combina sentimentalismo extremo y extrema indiferencia, porque el capitalismo es incompatible con la sensibilidad general; o porque la violencia contra los animales no resiste ninguna explicación, ni siquiera torcida o desalmada, y no presupone tampoco ninguna resistencia, tampoco virtual o moral, por parte de la víctima. Esas respuestas, sin embargo, no son del todo satisfactorias. Porque lo terrible es que, durante la conversación, todos admitíamos alguna extravagante “regularidad” en este desequilibrio que volteaba nuestra humana escala de valores; nosotros mismos habíamos reaccionado más deprisa —por decirlo de alguna manera— frente al cocodrilo muerto que frente a las gitanas cautivas, como si para reaccionar frente al dolor de nuestros semejantes necesitásemos más preparación o educación que para escandalizarnos frente al dolor de un animal. Las diferentes reacciones en la red no venían sino a revelar esta “doble velocidad” en virtud de la cual la sensibilidad antirracista y la condena de los empleados del Lidl venía “después” de la celebración y la complicidad y menos como respuesta instintiva que como indignación de orden secundario o “ideológico” —mientras que, en el caso del cocodrilo, nos indignábamos “antes” y solo reflexionábamos después—.

Lo que quiero decir es que nada ganamos cuestionando la sinceridad saludable de nuestra reacción frente a la muerte del cocodrilo ni inscribiéndola en la cómoda casilla “hipocresía”; ni indignándonos moralmente por el agravio comparativo que se inflige a los gitanos, los refugiados o los torturados. Vale la pena afrontar sin falsos pudores esta “doble velocidad” como una atroz regla antropológica que se impone desde hace siglos y que, de algún

modo, hace “llevaderas” las denuncias de tortura y posibles y rutinarios los lager. ¿Por qué nos impresiona tanto y tan pronto la violencia gratuita ejercida contra un cocodrilo? ¿Por qué nos impresiona menos o “más tarde” la violencia gratuita ejercida sobre un ser humano? Lo resumiría así: porque ocurre que la violencia humana infligida a un animal desvalido humaniza al animal, de manera que sentimos “enseguida” como propio su dolor, mientras que la violencia humana ejercida sobre un humano desvalido animaliza al ser humano, razón por la cual despreciamos o relativizamos un poco su sufrimiento. El animal al que hacemos sufrir es humano y, frente a su suplicio, reaccionamos en forma sumarásimamente humana. El humano al que hacemos sufrir es, en cambio, un animal; y necesitamos luego “acordarnos” de su humanidad para solidarizarnos con él o protestar contra su verdugo de forma ya premeditada y consciente. ¡Pero cómo gritan esas desgraciadas!, se burlaba Matteo Salvini. Chillaban como cerdas, coceaban las paredes como mulas y, si las hubiera pinchado el propio Salvini con un cuchillo para que dejaran de hacer ruido, hubieran sangrado como gallinas degolladas. ¿Por qué es fácil torturar a un inocente? Porque si se le golpea grita, si se le queman los genitales despiden mal olor, si se le arrancan las uñas se mea en los pantalones. Mediante el dolor, pues, humanizamos a los animales y animalizamos a los humanos, doble y paradójico procedimiento que nos permite —casi nos obliga— a llorar por un perro al que han cortado la cola y a despreciar a un judío con un número grabado en la muñeca o a un prisionero sirio al que se ha forzado a balar como una oveja.

La violencia gratuita ejercida sobre un animal humaniza a la víctima y animaliza al verdugo. La violencia gratuita ejercida sobre un ser humano, al contrario, animaliza a la víctima y humaniza al verdugo. La violencia gratuita entraña, por así decirlo, una operación cultural de trasvase o transferencia. El verdugo traslada su humanidad al animal, que entrega a cambio al verdugo su animalidad. El verdugo traslada su animalidad a la víctima humana, que entrega a cambio al verdugo su humanidad. La paradoja es que el animal solo es humano cuando es víctima y el humano solo es humano cuando es verdugo. Es terrible pero esta es la “regla”: los nazis son más humanos que los judíos, los blancos son más humanos que los negros, los hombres son más humanos que las

mujeres. Contra esta “regla” hay que “recordar” que, en el caso del maltrato animal, nos debe preocupar el maltratador, al que hay que devolver su humanidad; y en el caso del maltrato humano, los maltratados o maltratadas, a quienes se la han robado y que nos exigen su restitución.

Ahora bien, ese “maltratado” humano es siempre un animal fabricado que “justifica” retrospectivamente su suplicio. Esta “regla” es una relación de poder desigual que fabrica a la víctima no solo en el plano físico directo, como en el caso de la tortura o el lager, sino también mediante acciones simbólicas de larga duración, lo que explica el papel determinante, tanto en la construcción como en la denuncia, de la “preparación” racional de la que hablábamos más arriba. Es la “regla”, sí, y se impone sola. No tenemos que estar preparados para reaccionar frente al dolor de un animal, pero sí —decía— para reaccionar frente al dolor infligido a un ser humano. Si ese ser humano es una mujer y además gitana, la preparación es aún más necesaria y decisiva. La víctima nos viene ya —digamos— “golpeada” desde el pasado cuando el nazi, el blanco, el hombre las golpea. El machismo y el racismo —antes de torturar a una mujer o a una mujer gitana— han deshumanizado ya tanto a sus víctimas durante siglos, en una especie de lager cultural, que resulta más fácil encerrar en un contenedor a una gitana que a un perro; y es más fácil sentir más “deprisa” la muerte de un cocodrilo que la desesperación de una mujer, cuyos “gritos histéricos” solo confirman que merecía ese “castigo”. Ese trabajo de preparación contra el instinto —el trabajado instinto humano que humaniza saludablemente al animal y animaliza trágica y criminalmente al ser humano, que deshumaniza al asesino de cocodrilos y humaniza al asesino de gitanos y mujeres— es lo que llamamos antirracismo y feminismo; es decir, derechos humanos y civilización. Se trata, sí, de cambiar poco a poco la “regla” antropológica, pero entre tanto de impedir ya, mediante leyes y movilizaciones “conscientes”, que el racismo y el machismo maltraten, torturen y maten. No es mala cosa “recordarlo” precisamente un 8 de marzo.

¿Terrorismo machista?

Un hombre de 86 años ha matado a su mujer, de 79, en una residencia de ancianos de Campello, Alicante. Inmediatamente el presidente de la Generalitat Valenciana —al que se ha unido el coro unánime de la izquierda española— ha denunciado este nuevo crimen del “terrorismo machista”.

¿Terrorismo? ¿Estamos locos? Ya sé que se utiliza este término para moldear mejor nuestra indignación subjetiva y dar más objetividad infame al asesinato, pero esta insistencia en sobresemantizar los crímenes machistas es peligrosa y contraproducente. Define mal los hechos, hurta el debate y debilita la conciencia feminista. En este caso, además, la edad de los implicados —que imprime una dimensión trágica adicional al suceso— hace sonoramente ridícula, en los oídos de la gente común, una acusación detrás de la cual, y no sin razón, nos imaginamos coches-bomba y matanzas en plazas públicas. No es que un anciano de 86 años no pueda hacer estallar dinamita o no pueda aterrorizar, sin ir tan lejos, a su mujer, sus hijos y sus nietos, pero una cuchillada mortal, tras décadas de matrimonio, revela algo tan psicológicamente trágico que cualquier atentado terrorista palidece por comparación.

La mayor parte de los machistas que asesinan a sus mujeres, es verdad, son jóvenes o más jóvenes que el anciano de Alicante. ¿Son terroristas? Tajantemente no. En la izquierda deberíamos poner muchísimo cuidado en no utilizar en favor de una buena causa un concepto legal —y penal— mal definido que suele utilizarse para criminalizar borrosos “entornos” tan diluidos como la memoria del agua en la homeopatía. Bajo ese rubro en nuestro país se han cerrado periódicos, ilegalizado partidos y encarcelado a pacifistas, independentistas y “antisistema”. Por lo demás, la acusación de “terrorista” implica la pertenencia a un “grupo” —inventado o no— y puede verse acompañada de penas de hasta 40 años sin remisión ni descuentos. Yo no quiero que a ningún asesino, por muy grave que sea su crimen, se le aplique una legislación de excepción,

dudosamente ajustada a derecho, que muchos venimos denunciando en todos los casos desde hace muchos años.

Pero es que, con independencia de su ambigüedad, los crímenes machistas no encajan en ninguna definición de “terrorismo”, ni en la de la ONU ni en la de Estados Unidos. El matrimonio no es un plan para matar a la propia mujer y aterrorizar a todas las otras mujeres del mundo. En el contexto del patriarcado, los maridos machistas no se casan con sus mujeres para asesinarlas: se casan con ellas para someterlas, explotarlas, embarazarlas y, si son buenas y se allanan a sus deseos, para quererlas muy sinceramente (y defenderlas de los otros hombres, así como de otros peligros externos). El machismo, como el racismo, no es una “acción” asible en términos penales; es una relación de poder desigual que no se traduce siempre en violencia física o se traduce sobre todo en violencia simbólica y psicológica. El KKK es —o debería ser— una organización terrorista; pero no es terrorismo escupir a un negro o no permitirle entrar en un restaurante. En el caso del patriarcado el asunto es aún más complicado porque —allí donde, como en el caso de España, el matrimonio no lo deciden los padres— las víctimas se casan voluntariamente con sus verdugos. Una mujer puede casarse con un terrorista (muchos yihadistas están casados), pero nunca lo haría con un terrorista cuyo único objetivo declarado —el que lo define como terrorista— fuese precisamente asesinarla.

Ni el matrimonio es una operación terrorista ni el asesinato de la propia compañera tiene nada que ver con el terrorismo. Eso no hace menos grave el hecho: lo hace, eso sí, más difícil de combatir. Para que pudieran calificarse de “terroristas” los crímenes machistas, tendría que ocurrir una de estas dos cosas: o bien que los hombres se organizaran en grupos para hacer batidas de caza y exterminio de las mujeres, o bien que se probase que el matrimonio mismo es un plan para matar —casi siempre, por cierto, fracasado— en virtud del cual algunos maridos llegan a esperar cuarenta años, como el anciano de Alicante, antes de cometer el crimen que concibieron en el “altar”. Las dos hipótesis son absurdas. El patriarcado no es un proyecto de exterminio de las mujeres; los hombres sueñan con utopías machas sin hembras, es verdad, pero se resignan a esa dependencia respecto de otros cuerpos que los cuidan y les dan hijos y, pragmáticamente avenidos a no matarlas, se casan con ellas.

El matrimonio mismo, en este sentido, es un plan de “dependencia desigual”, no de asesinato, pues si lo fuera pocas mujeres se casarían por propia voluntad —no digamos con entusiasmo— y, en todo caso, bastaría una ley para impedir la “operación criminal”. ¿O es que hay algún feminismo que reclame la abolición del matrimonio y, en general, de las relaciones heterosexuales estables libremente escogidas?

No sería una buena manera de que el feminismo ganara mayorías sociales para su justa causa. Creo, en efecto, que esta consideración del machismo como “terrorismo” no solo legitima conceptos pseudojurídicos que debemos cuestionar también en muchos otros casos, sino que aleja a muchas mujeres normales, malcasadas, de mediana edad, de la conciencia de los peligros de esa “dependencia desigual”. Un gran acierto de Podemos mientras Clara Serra se ocupó del área de igualdad fue este de romper con el elitismo ceñudo de la “vieja izquierda” que ahora amenaza con volver. No siempre he estado de acuerdo con Clara Serra (no tengo muy clara mi posición sobre la pornografía, por ejemplo, aunque sí sobre la necesidad del debate), pero he admirado su valentía a la hora de polinizar el sentido común general contra ese feminismo regañón, culpabilizador y atléticamente militante que exige a amas de casa sin formación política o a trabajadoras de clase media agotadas por la doble jornada censurar sus fantasías sexuales o repetir eslóganes —“terrorismo machista”— que, alejados de su experiencia personal, no les permite comprender y cambiar su propia realidad. Tratar de imponer como “corrección política” esta exigencia, identificando el matrimonio mismo como una “operación terrorista”, resulta tan desaforado a los ojos de la mayor parte de las mujeres normales, y las hace sentir tan culpables, que podrían acabar cediendo bajo presión al neomachismo “liberador” tal y como la población en general, frente a una socialdemocracia hipócrita y “colaboracionista” y una extrema izquierda ascética y solipsista, está cediendo ya en Europa y Estados Unidos a un neofascismo “emancipatorio”. A neohombres orgullosos de su machismo maltratador podrían seguir neomujeres que defiendan de manera desafiante, frente a este feminismo religioso y “puritano”, su inalienable derecho a ser maltratadas.

La “corrección política” feminista, que debe imponerse —con

tolerancia cero— en las instituciones, no puede impedir o simplificar los debates. Si lo hacemos, si utilizamos consignas y etiquetas para forzar alineamientos maniqueos o blindar posiciones de poder, cada vez más gente verá en el feminismo —como quieren los obispos— una “ideología” y no una simple cuestión de derechos humanos. Eso ha ocurrido estos días, por ejemplo, con las reacciones dentro de Podemos a la lamentable portada de la revista *Tiempo* o a los honestos y discretos artículos de Rubén Amón sobre Pablo Iglesias e Irene Montero. O con las reacciones —que ya anticipo— a estas reflexiones mías.

Hay dos principios elementales que deberíamos defender en medio de cualquier tormenta mediática, so pena de recaer en la mentalidad de “plaza sitiada” que tanto daño ha hecho a la izquierda realmente existente. El primero es que, con independencia de su sexo, su formación o su edad, tenemos el derecho a cuestionar a nuestros políticos y, desde luego, a nuestros dirigentes. Con la mejor intención del mundo, la directora de *Público*, Ana Pardo de Vera, ha quintaesenciado en un reciente artículo este uso un poco expeditivo del “feminismo” reductor: lo que critican en Irene Montero, decía, es que “es mujer, es joven y es de Podemos”. Yo conozco a algunas mujeres jóvenes y de Podemos que también critican a Irene Montero. ¿Cuál de ellas tiene razón? ¿Cuál de ellas no es feminista? Nadie puede ser condenado solo por ser mujer, joven y de Podemos y es imperativo denunciar esos ataques “derechistas” cuando se produzcan; pero nadie puede ser salvado solo por ser mujer, joven y de Podemos; y es no menos imperativo garantizar, frente a las mordazas “políticamente correctas” —en realidad, antipolíticas—, el derecho a la crítica. El feminismo no puede reprimir la política sin convertirse —como quieren los obispos— en “ideología de género”.

El segundo principio tiene que ver también con esta necesidad de proteger los debates políticos. Me parece muy saludable el cuidado con el que los medios de comunicación han pasado por alto, con disciplina esperanzadora, la relación de pareja entre Pablo Iglesias e Irene Montero, pero no puede decirse que sea una cuestión baladí o estrictamente privada. Con independencia de los muchos y grandes méritos de ambos, plantea alguna incomodidad política —o al menos a mí me la plantea— el que los dos máximos dirigentes de

un partido con ambición de Gobierno estén unidos por una relación sentimental; constituyan, de alguna manera, un “matrimonio” o, por decirlo de otro modo, mantengan entre sí relaciones de lealtad recíproca no políticas de orden amoroso. Será difícil convencer a un ama de casa —o a un conductor de autobús—, por no hablar de un lector de Shakespeare, de que ese vínculo, que los vuelve vulnerables el uno frente al otro y a todos frente a ellos, no tiene efectos políticos, quizás incluso favorables; y no veo en qué sentido sería “feminista” negarlo. No hay nada en los estatutos de Podemos que prohíba esta relación en la cúpula o el amor entre compañeros, e Irene Montero ha sido largamente votada y ovacionada en Vistalegre II, pero no hagamos como si no significara nada. Y sobre todo no saltemos —¡en nombre del feminismo!— al cuello de los periodistas que se ocupan de ese vínculo, y menos si lo hacen respetuosamente, porque entonces parece, sí, como si confesáramos que, bajo tanta indignación, en realidad nos da un poco de vergüenza el asunto.

La voluntad y el deseo: el dilema feminista

Voy a meterme de nuevo de cabeza en un avispero. Antes me gustaría, en todo caso, declarar que acepto como merecida cualquier reprimenda, por sumaria o poco argumentada que se presente. En condiciones de patriarcado, tan difícil es no “parecer un hombre” como pedir a lectoras feministas cargadas de razón — por la historia y la violencia machista— que no “tomen por un hombre” al que solo pretende ser un aliado incómodo que se siente incómodo cada vez que mira a su alrededor o dentro de sí mismo. Si parezco “hombre”, pues, acepto de antemano el castigo, aunque solo después de aventurarme a decir lo que pienso.

Ahora bien, pongamos que me llamo Marta. Podría llamarme Marta. La conozco bien porque está dentro de mi cabeza. Ha estudiado más que yo, es más sensible y sé que es también más inteligente porque, cada vez que discutimos, me reduce al silencio con sus datos y sus argumentos. Como también en este caso estoy de acuerdo con Marta, voy a dejar que sea ella la que hable.

Y dice así Marta: creo que los feminismos deberían tener más cuidado a la hora de distinguir entre voluntad y deseo. En su versión más activista —la que interviene en los medios y las redes, siempre alerta ante cualquier dislate o lapsus machista de personajes públicos y políticos— las feministas solemos cometer dos errores aparejados, fruto sin duda de la presión acumulada y de la precipitación militante. El primero es el de considerar el deseo transparente y autoconsciente, matriz de toda decisión verdaderamente feminista y, por tanto, de toda intervención verdaderamente política; y ello en contraste con la voluntad que, siempre bajo sospecha, se juzga atravesada por clichés educativos, prejuicios heredados y construcciones patriarcales que, como en el viejo discurso de la izquierda, hay que desmontar y desalienar para dejar la verdad, monda y lironda, a la vista de todos. El “querer” de una mujer, siempre oscuro, pertenece inevitablemente al hombre mientras que su deseo, siempre claro, es suyo.

El segundo error es el de imaginar, también como la vieja izquierda, un mundo futuro completamente emancipado en el que no habrá ninguna distancia entre la voluntad y el deseo y en el que, en consecuencia, el “querer” de una mujer será tan claro como su deseo, de tal manera que cuando digamos “quiero” estemos diciendo al mismo tiempo “deseo” y, al revés, cuando digamos “no quiero” estemos diciendo al mismo tiempo “no deseo”. De hecho buena parte de las denuncias feministas de acoso (o de la así llamada “cultura de la violación”) pretenden haber resuelto ya esta distancia, como si las mujeres, cada vez que decimos “no”, como cada vez que decimos “sí”, no tuviéramos que librar un combate con nosotras mismas en el que muy a menudo no tenemos claro ni nuestro deseo ni nuestra voluntad, reñidas además entre sí.

Esta diferencia entre la voluntad y el deseo, compleja y delicada, tiene a mi juicio una dimensión feminista que hay que reivindicar para evitar que, una vez más, los hombres, sujetos voluntariosos, nos juzguen a las mujeres por nuestros deseos. A principios del siglo V, tras el saqueo de Roma por las tropas de Alarico, San Agustín defendía a las monjas violadas por los bárbaros frente a los curas que querían excomulgarlas por ese contacto sexual: con tal de que opusieran resistencia, dice San Agustín, incluso si gozaron (¡incluso si gozaron!) son víctimas inocentes y deben ser acogidas en el seno de la Iglesia. La idea de San Agustín es la de que tan criminal es infligir dolor como infligir placer y que ningún juez, ni divino ni humano, puede juzgar lo que siente un cuerpo si la voluntad se ha mantenido explícitamente en pie. San Agustín, con una sensibilidad e inteligencia que empequeñece a muchos de nuestros magistrados (que siguen auscultando signos desiderativos y consentimientos corporales en el cuerpo de la víctima que ha dicho “no”), comprendió muy bien dos cosas que las feministas no deberíamos olvidar.

La primera es que el deseo es mucho más oscuro que la voluntad. Después de Freud nadie puede negar que, si la voluntad puede ser engañada o manipulada, el deseo es desde el principio engaño y manipulación. Nada más paradójico que el hecho de que de todas las “locuras”, como decía Platón, sea esa la “más excelsa” y la que “más nos acerca a la divinidad”, pero conviene no olvidar que se trata, sí, de una “locura”. Podemos trabajar nuestra voluntad y ese

trabajo es lo que llamamos educación, aprendizaje, conciencia; pero el deseo, recipiente de trabajos ajenos preconscientes, es siempre oscuridad. Reivindicar la libre sexualidad es reivindicar ese “amo loco y tiránico” del que se quejaba —y al que rendía homenaje— el viejo Sófocles en sus últimos días de vida. No hay nada transparente ni ortodoxo en el deseo; desde el punto de vista sexual tan oscura es la postura del misionero como la coprofilia y tan insensato un coito conyugal como una orgía homosexual.

La segunda enseñanza es que entre la voluntad y el deseo hay y siempre habrá una distancia y un potencial desacuerdo que, imposible de disolver de manera definitiva, tendrá que ser resuelto en cada caso con mucho cuidado, pero siempre a partir del presupuesto de que, allí donde no haya acuerdo, es la voluntad la que cuenta. Si yo digo “no”, me violan y consiguen infligirme placer, como en el caso de las monjas de San Agustín, mi placer es un problema mío y no un testimonio en contra de mi voluntad, o al menos no debería serlo a los ojos de la sociedad o delante de un tribunal. La cuestión es que en cada uno de los dos polos (la voluntad y el deseo) y en la distancia que los separa —y también en los raros momentos de sutura divina— está incrustada la historia, la de nuestra cultura y la de nuestra familia, lo que implica que todo “sí” y todo “no” son el resultado de un trabajo y una discusión en la que caben muchos más matices y luchas que en la simple disyuntiva afirmación/negación en la que se resuelven las coyunturas sexuales.

Las posibilidades, en todo caso, son tres.

Puede ocurrir raramente que no haya ningún desacuerdo y mi “quiero” y mi “deseo” coincidan sin fisuras; es decir, que mi voluntad sucumba voluntariamente a mi deseo. Cuando esto ocurre (para lo que hace falta, del otro lado, una coincidencia equivalente) nos da igual la historia y podemos hablar por eso de “locura” si es que preferimos no hablar de amor. Este doble acuerdo (dentro de mi cuerpo y con otro cuerpo) aclara sin borrarla toda la oscuridad del deseo. Mi deseo es oscuro porque nunca es mío; es claro porque esta vez lo quiero yo y porque lo quiere también esa otra voluntad que nunca podrá ser mía: la del otro cuerpo.

Puede ocurrir también, al revés, que mi deseo se imponga a mi voluntad y además a la voluntad de otro. Eso es lo contrario del

amor y lo contrario del amor puede ser de hecho un delito: el acoso, la violación o la pederastia iluminan precisamente casos de deseos —tan oscuros como los de un matrimonio burgués bien avenido en su cópula sabatina— que, sin embargo, hay que reprimir. Supongamos con fatalismo freudiano que todos los hombres sienten deseos de violar y todas las mujeres sentimos deseos de ser violadas. La voluntad civilizadora debe intervenir para que ese deseo, tan oscuro como todos los demás, no abandone jamás el terreno de la fantasía (donde tiene todo el derecho de campar a sus anchas hasta que los hombres dejen de pensar en su falo como en un cuchillo).

Ahora bien. Es cierto que la voluntad no ha sido siempre civilizadora. Si abordamos la tercera posibilidad —la de que la voluntad se imponga al deseo— las dificultades se multiplican. El caso de las monjas violadas a las que defiende San Agustín debería ser evidente a estas alturas: aquí la voluntad, cualquiera que sea su contenido (Dios o la soberanía subjetiva), manda sobre el deseo. Pero la “voluntad monjil” (que es precisamente la religioso-patriarcal) ha reprimido de tal manera el deseo a lo largo de la historia de la humanidad que muy justamente el feminismo ha insistido en la deconstrucción de la voluntad en favor de la liberación del deseo: el cristianismo, en efecto, ha perseguido el placer sexual mismo y, frente a él, tenemos que defender los derechos y la belleza de los deseos. La voluntad que se había impuesto —y se sigue imponiendo en buena parte— es tan represiva, tan coercitiva, tan “masculina” que la liberación feminista, por lógica reacción, se acaba interpretando básicamente como una liberación sexual contra la voluntad en general. Sobre los peligros de que esta liberación del deseo contra la voluntad patriarcal sea en realidad otra victoria de la voluntad masculina “libertina” ha alertado muy atinadamente Celia Amorós. Este peligro solo puede conjurarse construyendo una voluntad ilustrada feminista que, aceptando la oscuridad del deseo, civilice las relaciones entre los cuerpos.

Pero aquí tropezamos enseguida con otro peligro de signo contrapuesto, y es el de dejarse arrastrar por la ilusión de que habría una “verdadera voluntad”, emancipada de la construcción patriarcal, capaz de imponer claridad feminista a los deseos; la ilusión de que el deseo se puede reformatear, moldear desde la

razón, someter a directrices políticamente correctas, de manera que habría un criterio racional para distinguir deseos buenos y deseos malos, deseos feministas y deseos machistas, con la consecuencia inevitable de reproducir en el cuerpo de las mujeres la represión y la culpa propias de la “voluntad monjil”. Tiene mucha razón Clara Serra cuando —sobre todo en el contexto sexualmente conservador de nuestras mujeres de mediana edad y de clase media— denuncia el puritanismo de esta pretendida ortodoxia que acaba culpabilizando a las mujeres, acusadas de no desear como se debe, y que se alejan del feminismo por las mismas razones por las que se alejan de la Iglesia: porque les hace sentir que algo no funciona bien en sus cuerpos.

Creo, por tanto, que es muy importante distinguir entre voluntad y deseo, no confundir una y otro, como hacen a menudo nuestros magistrados y nuestros políticos machistas, pero también algunos feminismos no agustinianos, y abordar esa distancia y ese desacuerdo con mucho cuidado y mucho juicio, por citar la lectura que hace de Kant nuestro gran amigo Luis Alegre Zahonero en sus dos últimos libros: *El lugar de los poetas* y *Elogio de la homosexualidad*. La contundente y necesaria divisa “no es no” interpela a la voluntad, no al deseo: si yo te digo “no” con la palabra no importa nada si mi cuerpo se está muriendo de ganas con todos sus poros y papilas. Somos adultas y dueñas de nuestro cuerpo. Hay muchas razones por las que puedo desearte y no querer acostarme contigo: que me pones pero no me caes bien, que te conozco y sé que lo interpretarías mal, que estás enamorado y yo no, etc. Pero también puede ocurrir, al revés, que no te desee y quiera acostarme contigo. Eso es lo que ocurre, por ejemplo, en ciertas formas de prostitución o en el cine porno, fenómenos cuya ambigüedad hace muy difícil y muy necesaria la incansable deliberación del juicio.

Ahora bien, esa disonancia se produce también cotidianamente en las relaciones de pareja estables. No he entendido, la verdad, la reacción sumarisima y furibunda a un artículo muy liviano de una revista muy frívola que nos sugería a las mujeres formas cómodas de practicar el sexo con el compañero cuando no tenemos ganas. ¡Se le ha reprochado fomentar la “cultura de la violación”! Yo al artículo le reprocharía más bien esa banalización del sexo tan

característica de nuestra sociedad mercantil, pero no me gustaría que, a cambio, lo solemnicemos de tal manera —el sexo— que acabemos considerando cada polvo en pareja como un acontecimiento divino. Dentro de una pareja bien avenida se hacen constantemente concesiones por respeto y por cariño: te acompaño a dar un paseo aunque no tenga ganas, veo esa película que no me apetece demasiado, comemos hoy pescado aunque preferiría unas legumbres. Hombres y mujeres, en ciertas circunstancias, tienen el derecho y —aún más— la obligación cortés de decir sí sin ganas, de afirmar un “quiero” sin deseo, de someter su voluntad a otros deseos. ¿Por qué tendría que sentirme “violada” si quiero, contra mi deseo, satisfacer el deseo de mi chico? De hecho yo le pido que haga lo mismo conmigo y se esfuerce por excitarse y complacerme —ocultándome su desgana— cada vez que me meto en la cama excitada y él preferiría dormirse. El artículo citado, además de frívolo, es infame y machista no porque defienda la violación, sino porque no propone fórmulas equivalentes, de sexo sin ganas, para los hombres. Pero lo cierto es que a través del sexo, como de cualquier otro gesto, pueden expresarse muchas cosas, según el contexto y la relación establecida entre los cuerpos. El acuerdo entre dos deseos y dos voluntades, imprescindible entre dos desconocidos que se tocan, o en un flechazo amoroso, no puede convertirse en la ley de una convivencia estable sin dañarla. Frente al patriarcado, que siempre ha imaginado a las mujeres puramente desiderativas —y nunca volitivas— tenemos que reivindicar la voluntad, con todas sus peligrosas trampas sociales, pero también con todos sus bellos albedríos amorosos. Una mujer que dice voluntariamente “quiero” contra su deseo no es una mujer violada ni una esclava sexual; puede ser una trabajadora sexual (y ahí empiezan nuevas dificultades sin resolver) pero puede ser también, sencillamente, una compañera cortés y generosa.

El verdadero desafío es el de saber moverse con juicio entre la banalización y la sacralización del sexo, dos tentaciones que el patriarcado —y ahora el mercado— siempre ha explotado contra nosotras. Hace unos días veía una película graciosa y sin pretensiones, Kiki, el amor se hace, de Paco León, cuya ironía traviesa da toda la medida, en todo caso, de una época que ha sustituido los abismos de las perversiones por un catálogo comercial de “parafilias” normalizadas. Es una película mucho menos

excitante que —no sé— las primeras películas de Almodóvar, cuyo tono irreverente comparte; en ella la sexualidad está tan normalizada que en algún sentido se presenta completamente desexualizada y, desde luego, sin sombra de tragedia, mansamente integrada en el ancho y plural mercado parafrílico. Estoy seguro de que en los últimos cuarenta años se han hecho enormes avances en la normalización saludable de la sexualidad; en Almodóvar, de hecho, hay más de Kierkegaard que de Paco León, y nadie defendería la sexualidad de Kierkegaard, aunque sí quizás sus obras (las de Almodóvar y Kierkegaard). Pero tampoco estoy seguro de que la travesura de Paco León describa otra cosa que una utopía de mercado en virtud de la cual, sin pugna y sin trabajo, sin distancia entre voluntad y deseo, la sexualidad misma desaparecería como problema. Llamamos parafilias a lo que antes llamábamos perversiones cuando sería más excitante, tal vez, y más exacto, llamar perversiones también a los besos con lengua y al sexo genital.

La otra tentación es la sacralización del sexo, estrategia patriarcal contra la que el feminismo se rebeló venturosamente y que de pronto parece regresar por la vía del propio feminismo o de algunas de sus expresiones militantes, que dedican poco tiempo y esfuerzo a explorar las diferencias entre voluntad y deseo y que, por eso mismo, acaban por dar más importancia al deseo que a la voluntad o por considerar más puro y decisivo el deseo que la voluntad o por no reconocer sus desacuerdos. Con el paradójico resultado de dejarnos sin recursos para distinguir entre violación, esclavitud sexual, prostitución y simple compañerismo. Creo que el feminismo se juega buena parte de su destino emancipatorio universal en laboriosas disquisiciones de este tipo.

Acabo. Me temo que nunca podremos estar seguras de qué es lo que verdaderamente queremos y qué es lo que verdaderamente deseamos; ni de cuál es la frontera entre una cosa y la otra. Poder elegir no implica que sepamos elegir y todos nuestros dilemas morales se derivan y seguirán derivando de esta confusión. En cualquier otro mundo posible nos arrepentiremos alguna vez de haber dicho no cuando queríamos decir sí y también al revés; y la distancia entre la voluntad y el deseo, y su desacuerdo, nos seguirán atormentando. Incluso sin capitalismo y sin patriarcado, la muerte y

el sexo siempre introducirán algo de tragedia en nuestras vidas; seguiremos entendiendo a Shakespeare y a Dostoievski y doliéndonos —hasta la desesperación— de que la coincidencia entre mi voluntad y mi deseo no encuentre un equivalente, en el tiempo y en el espacio, en otro cuerpo.

Hasta aquí ha hablado Marta. Ahora hablo yo. Estoy completamente de acuerdo con lo que ha dicho y solo tendría que añadir, si acaso, una precisión: a mi juicio uno de los obstáculos internos que el patriarcado opone a la igualdad feminista (es decir, a la aplicación universal de los derechos humanos) tiene que ver con la dificultad de los hombres, que ellos proyectan sobre las mujeres, a la hora de distinguir entre voluntad y deseo y entre fantasía y realidad. Son los hombres los que han levantado un más que dudoso entramado ético sobre su deseo, sublimado en ley moral y contradicho en voluntad de acción, y los que, carentes de imaginación concreta en el cuerpo a cuerpo, se sienten una y otra vez acometidos, como el espíritu hegeliano, a hacer realidad sus fantasías, la mayor parte de las cuales serían mucho más inocuas si permanecieran encerradas en sus cabezas como limitados estímulos masturbatorios. Los hombres nos controlamos mal y, apenas nos descuidamos, nos dejamos llevar por nuestras fantasías e invadimos Polonia. Cuando hablo de “hombres” y “mujeres” no hablo, obviamente, ni de destinos genitales ni de destinos ontológicos, sino de marcos de percepción e intervención; y de la posibilidad de transformarlos entre todas con coraje y con cuidado.

Amor, sexo, reproducción

Hay dos debates feministas particularmente complejos que deberíamos abordar desde presupuestos claros, pero sin conclusiones tajantes. Uno es el de la prostitución; el otro el de los vientres de alquiler. Los dos ponen en juego, con diferentes combinaciones, los tres pivotes esenciales de la condición humana: el amor, el sexo y la reproducción.

La prostitución solo es posible allí donde el sexo y el amor están nítidamente separados. Esa separación es anterior al capitalismo y en un contexto patriarcal ha determinado la existencia histórica de dos clases de mujeres: aquellas con las que los hombres mantenían una relación de amor sin sexo o con el mínimo de sexo necesario para la reproducción, y aquellas de las que obtenían placer sexual tratando de evitar la reproducción. El primer gran logro feminista fue el de unir el amor y el sexo, de manera que el matrimonio dejara de ser un medio de reproducción del patrimonio masculino y la prostitución la reserva (también masculina) de toda la sexualidad realmente existente. El segundo gran logro feminista fue el de separarlos de nuevo (el amor y el sexo), ahora en condiciones de relativa igualdad, y ello de tal modo que las mujeres, además de amar, pudieran también gozar, dentro y fuera del matrimonio.

Estos dos logros habrían sido imposibles sin un progreso científico de consecuencias antropológicas formidables: la invención de medios anticonceptivos que permiten separar la reproducción tanto del amor como del placer. La discusión entre abolicionistas y regulacionistas se inscribe en un contexto dominado por la “libertad” en su acepción mercantil, pero en el que esta transformación ha liberado de hecho la voluntad de la mujer, hasta el punto de que de pronto resulta legítimo distinguir —si no fácil— entre esclavitud sexual y prostitución voluntaria. En todo caso, la discusión entre abolicionistas y regulacionistas, nunca cerrada, tiene más que ver con la relación entre sexo y personalidad: para las abolicionistas el sexo agota la persona, de manera que la venta de

tiempo sexual es siempre una forma de esclavitud, mientras que para las regulacionistas es solo una prestación corporal, como la de una costurera por horas, y no toca la dignidad individual de la proveedora.

La cuestión de los vientres de alquiler es aún más complicada porque separa desde la “libertad” mercantil dos conceptos que el patriarcado solo había separado de hecho: me refiero al amor y la maternidad. Vientres subrogados ha habido siempre, bien en forma de esclavitud biológica —desde la sierva de Raquel en la Biblia a los niños robados de las dictaduras— bien de solidaridad parental (en algunas culturas no es infrecuente la adopción de sobrinos gestados a propósito con ese fin), pero nunca se había dado el salto de situar jurídicamente la voluntad de gestación al margen del amor. Eso solo es posible en condiciones de liberalismo económico, pero porque un progreso científico ha producido un nuevo hecho: la separación entre la reproducción y la unión sexual y, por lo tanto, la separación entre la maternidad y la gestación. Si desde el punto de vista antropológico los anticonceptivos permiten —contra el patriarcado— unir o separar a voluntad el amor, el sexo y la reproducción, la llamada “reproducción asistida” permite separar la maternidad del propio cuerpo para trasladarla a otro, puro recipiente, cuya voluntad tendrá que ser persuadida o, en este caso, comprada. ¿Se es libre para abortar o para prostituirse y no para gestar en el propio vientre un hijo ajeno?

Conviene tener claras dos cosas. La primera es que no son los hechos —ni siquiera los científicos— los que fundan los derechos. La existencia muy reciente de trasplantes de órganos ha obligado a una regulación en la que, en cualquier caso, al donante no se le reconoce ninguna “libertad” mercantil. Hay un mercado clandestino de órganos —con crímenes incluidos— que a nadie se le ocurriría legalizar y menos en nombre del derecho de un hombre pobre a vender su riñón izquierdo.

La segunda es que debemos aspirar a que sea el derecho el que funde los hechos a partir del presupuesto de que el derecho nace para proteger a los más vulnerables. Frente al liberalismo económico, que reduce la moral misma al derecho de compra-venta y que, por lo tanto, instituye dos sujetos de derecho (desiguales)

para cada deseo consumista individual (el comprador y el vendedor, no importa de qué servicio u objeto se trate), cumple recordar que el único verdadero sujeto de derecho, siempre variable, es la Fragilidad. Multiplicar los sujetos de derecho con la multiplicación de los deseos, como hace el capitalismo, es suprimir el derecho mismo. En el ámbito de los trasplantes, por ejemplo, no hay sujetos de derecho: ni el enfermo tiene derecho a un órgano ni el donante a venderlo. Lo que hay es una difícilísima distribución de órganos insuficientes entre pacientes desigualmente necesitados: esa distribución, es obvio, no puede hacerla el mercado y así lo entiende el sentido común. No hay tampoco derecho a la adopción; son los niños los que tienen derecho a ser adoptados; y solo porque hay huérfanos desprotegidos las parejas, homosexuales o no, pueden adoptar. No hay, por tanto, un sujeto de derecho que se llame “padres”. No tenemos derecho a ser padres y mucho menos, como reclaman algunos, a perpetuar nuestro “legado genético”. Los padres lo que tienen —y eso es lo que los define como tales— es la obligación de cuidar a los niños, sean biológicamente suyos o no. La ciencia puede separar la maternidad de la gestación —como puede unir dos órganos en otro cuerpo—; pero la misión del derecho es frenar tanto al mercado como al patriarcado, que muchas veces van de la mano. Todos nuestros debates feministas deberían tener siempre presentes estos presupuestos.

tercera parte

IMPUNTUALIDADES

Morir de risa

Comenzaré con una declaración contundente: no se debería tomar nunca —jamás— ninguna medida ni legal ni penal ni represiva para prohibir, limitar o encauzar las expresiones humorísticas. Por razones de supervivencia ética y democrática, estamos obligados a permitir que manen y circulen todos los chistes, a la espera de que agoten la vida que llevan dentro, y esto incluye los chistes blancos y los negros y los verdes, los truculentos, los crueles, los escatológicos, los machistas, los racistas, los sacrílegos y, desde luego, los malos y los buenos. Si algo no puede ser nunca “políticamente correcto” es el sentido del humor, y ello por razones que veremos enseguida. Podemos evitar que la gente haga lo que no debe, podemos evitar incluso que piense lo que no debe; pero es inútil intentar impedir que la gente se ría de lo que no debe. Es peligroso hasta proponérselo. De hecho, se me antoja inquietante la tendencia creciente a censurar en las redes, en nombre de las luchas más honorables, el mal gusto de algunas pruebas de ingenio, chascarrillos fachas o chistes bellacos, pues tomarse en serio los chistes, como potenciales fuentes de mal, implica aceptar la lógica de los regímenes dictatoriales o autoritarios, según la cual hay temas que no se pueden tomar a broma. Todo se puede tomar a broma. Cada vez que nos escandalizamos desde la izquierda por un chiste machista o racista, y lo denunciarnos como pidiendo amparo al Estado, estamos justificando sin quererlo intervenciones represivas como la Ley de Seguridad Ciudadana, umbral autoritario que permitió procesar a Guillermo Zapata o a los miembros de la compañía Títeres desde abajo y ahora condenar a Cassandra Vera. Defendamos incluso el mal gusto, incluso la miseria mental. Una persona que está a punto de morir se tiene derecho a reírse hasta de su propia madre. Todos estamos a punto de morirnos. El derecho sagrado a no considerar nada sagrado —desde el punto de vista de la risa— se llama sencillamente “mortalidad”. Los que vamos a morir, os contamos un chiste.

Es verdad que, si la risa es universal, los objetos de hilaridad no lo

son y que no hay un criterio definitivo para distinguir un buen chiste de uno malo. Por eso conviene empezar por lo que sí sabemos: que a las dictaduras no les gustan los chistes. Todas — Hitler, Mussolini, Franco, Pinochet, Gadafi, Ben Ali— crearon redes de confidentes que cazaban el descontento o la disidencia en su último refugio: las conversaciones en los patios de vecinos y los cafés, donde los ciudadanos se defendían del peligro con un cuento cómico o un chascarrillo. Las dictaduras son serias y se toman a sí mismas tan en serio que, a fuerza de sensibilidad, acaban por considerar malévolas todas las ocurrencias y perseguir sencillamente el sentido del humor. Terrorífico y, al mismo tiempo, paradójicamente humorístico es el testimonio de un preso — recogido por la escritora Svetlana Aleksiévitsh— que compartió gulag en Bielorrusia con algunas personas condenadas a prisión por haber contado chistes, pero también con tres pobres aldeanos de mediana edad que estaban allí, privados de libertad, por... parecerse a Stalin. Incluso los chistes que hace la naturaleza tienen que ser perseguidos, aunque sea a costa de convertir la realidad misma en un chiste atroz. “¿Tú por qué estás aquí?”, “por intentar matar a Stalin”, “¿y tú?”, “por burlarme del bigote de Stalin”, “¿y tú?”, “por tener bigote, como Stalin”. Seguro que este chiste, fruto del ingenio popular, existía en 1938; lo contaban en voz baja los moscovitas en los cafés —como denuncia hiperbólica de las purgas estalinistas—, partiéndose de risa ante el poder de la imaginación y sin saber que Stalin estaba realmente llenando las cárceles de tipos que se parecían a él.

Esta anécdota dice muchas cosas acerca de la relación de las dictaduras con el humor y, por lo tanto, acerca de las dictaduras y acerca del humor mismo. La primera es que las dictaduras no entienden, y tienden a borrar, las fronteras entre la realidad y la ficción, que es justamente la que el humor afirma y defiende como propia de la condición mortal de los humanos. El chiste de Stalin era la realidad de sus víctimas. Un chiste típico de dictadura es el de coger a un prisionero, ponerlo frente a un paredón y fusilarlo con balas de fogeo. Al prisionero no lo han matado de verdad, pero sí que ha muerto realmente. Los chistes materiales, cuya ficción no es consciente y compartida por todas las partes, se llaman bromas y en general suelen tener poca gracia. Pensemos en las novatadas de los cuarteles o en esos programas televisivos de

“cámara oculta” en los que la risa unilateral se basa en la ignorancia de la víctima, a la que se exige luego, una vez desvelado el montaje, que celebre el ingenio de su verdugo. Durante el Ramadán de 2016 la dictadura egipcia emitió una serie, de título Mini Daesh, consistente en grabar las reacciones de inadvertidos egipcios a las que se hacía creer que habían sido capturados por el Estado Islámico y que estaban a punto de ser violados, asesinados o utilizados en un atentado suicida. Eso no es humor. El humor implica la aceptación consciente del tablero por parte de todos los participantes: “Voy a contar un chiste”. Es como el juego: podemos jugar a indios y vaqueros y matarnos de mentiras con pistolas de juguete, pero ya no se trata de un juego —aunque al final el gesto se revele ficticio— si fingimos el fusilamiento de un prisionero o hacemos creer a una mujer que el Daesh está a punto de degollarla. Esa broma se llama tortura. Las dictaduras, que torturan y se ríen de sus víctimas, no tienen sentido del humor —y lo persiguen— porque no distinguen entre realidad y ficción. Los militares, los machistas, los racistas son bromistas; los borrachos y los poetas son chistosos.

Ahora bien, no distinguir entre realidad y ficción implica tomárselo todo en serio. Un chiste sobre Bachar Al-Asad o sobre Erdogan —ahora que el gobernante turco ha entrado en un precipicio autoritario— no es un enunciado indoloro o apotropaico que se disuelve en sí mismo y en el alivio que produce a sus oyentes: es ya un magnicidio. Para el dictador no hay ninguna palabra que no sea una acción; ninguna queja que no sea una puñalada. Se toma igualmente en serio un chascarrillo y un disparo, un epigrama y una conspiración, sin distinguir entre la consistencia ontológica de uno y de otra, y ello porque se toma demasiado en serio a sí mismo. ¿Y de dónde extrae tanta seriedad? El que cuenta o escucha un chiste se sabe y se declara mortal. El que se toma en serio a sí mismo se niega a aceptar esta condición. El que se quiere inmortal, y tiene los medios para matar a los otros, no puede escuchar un chiste sin sentir amenazada su inmortalidad. Los dictadores y las dictaduras creen que su poder absoluto, que decide sobre la vida ajena, decide también sobre la propia muerte. Todo poder absoluto se cree inmortal y, frente a él, cualquier expresión alegre o jocosa, porque cuestiona su inmortalidad, cuestiona su poder. Solo los que se saben mortales tienen derecho a contar chistes, incluso malos, incluso

racistas, incluso sacrílegos; y por eso el chiste es siempre un imperativo de libertad frente a los que, ignorantes de su inmortalidad e incapaces de distinguir entre realidad y ficción, tratan de imponer por ley el juego mortal de la seriedad generalizada e ininterrumpida.

Pero la anécdota de Stalin sirve también para que reflexionemos sobre los géneros y sus diferencias. ¿Por qué Stalin encarcelaba a inocentes que se le parecían físicamente? Hay una explicación psicopática: Stalin era único e irrepetible y no podía aceptar la existencia de ninguna réplica suya suelta por el mundo. Hay otra explicación paranoico-policial: su doble, en libertad, podía suplantarle en su propia ventaja o con el fin de amenazar la seguridad del Estado. Y está, finalmente, la explicación más sencilla. Los pobres aldeanos no eran idénticos a Stalin; se le parecían. Eran, por tanto, caricaturas de Stalin. Estaba prohibido caricaturizar a Stalin y, si la Naturaleza producía caricaturas de Stalin, había que retirarlas de la circulación, como se hubiera hecho con un periódico o un panfleto.

Si hay que tener presente la diferencia entre un chiste y una broma, no menos la que distingue el chiste de la caricatura. El chiste verbal, lo decíamos, habla siempre de la mortalidad compartida: el narrador es tan mortal como el objeto del chiste, habitualmente fuera de la habitación, y el oyente, mortal también, se reserva el derecho a reírse o no. El chiste, además, al igual que la metáfora, relaciona dos mundos paralelos inconmensurables, pero lo hace contra toda lógica y por eso hace reír: uno de los “esquemas” más conocidos es precisamente el que, a modo de adivinanza, inicia el chiste con un “¿en qué se parecen?” (“¿En qué se parecen un boxeador y un telescopio?”, “en que los dos hacen ver las estrellas”). Otro esquema frecuente y fecundo es el de “se abre el telón”, que explota igualmente la aproximación disparatada entre dos realidades inconmensurables: siempre me ha encantado —lo confieso— ese que describe a una mujer grande y gorda, de pie en una silla sobre el escenario, a la que da un calambrazo la bombilla que está intentando enroscar en el techo: “¿Cómo se llama la película?”, “el amperio contra Paca”.

La caricatura gráfica, en cambio, explota el parecido y eso hace que

el objeto de la misma se reconozca en la deformidad materializada. No es por justificar a Stalin, pero era comprensible que se sintiera más ofendido por una caricatura —incluso por una caricatura viva— que por un chiste. La caricatura no narra nada; está hecha para ridiculizar y de manera expansiva y parásita, pues a ese parecido se le puede adherir cualquier accesorio ideológicamente degradante. Pensemos, por ejemplo, en la famosa caricatura publicada en el Charlie Hebdo en la que se representaba a Mahoma, narigudo y barbudo, con una bomba sobre el turbante. Eso no es un chiste. Lo explicaba muy bien el dibujante francoargelino Halim Mahmoudi, amigo de muchas de las víctimas del atentado de enero de 2015, al establecer un paralelismo entre esas caricaturas y las que el antisemitismo popularizó hace cien años en toda Europa: “Nada hay más explícito y directo que una caricatura”, dice; “no están destinadas ni a hacer reír ni a hacer reflexionar”. Naturalmente no hay que prohibirlas, pero sí diferenciarlas de una viñeta chistosa y amarga, como las que —por ejemplo— dibuja El Roto en El País. O esa que —hace unos meses— representaba a un blanco rico en el muelle de un puerto mientras contemplaba cómo se ahogaban dos o tres refugiados en el agua: “¿Pero por qué creéis que venimos a robaros?”, preguntan los naufragos. “Porque eso es lo que hacemos nosotros cuando vamos a vuestros países”. Al contrario que estas viñetas, la caricatura no hace reír; y no hace pensar; y por eso sería bueno no utilizarla en ningún campo, salvo en el del retrato turístico. Si no podemos prohibirla como recurso discursivo en los debates electorales, tampoco podemos prohibirla en el Charlie Hebdo, por mucho que algunos puedan sentirse ofendidos por ellas. A la espera de que aprendamos a ser graciosos y buenos, habrá que aprender a ofenderse con razón y sin matar a nadie.

Los chistes no hacen pensar, pero hacen reír; o al menos ese es su propósito. Siempre he estado de acuerdo con Kant y Bergson en el sentido de que son “un placer del entendimiento” asociado a una “tensión intelectual que se resuelve en nada”. Kant nunca vio ningún problema moral en ellos. Bergson, en cambio, sí. En su ensayo sobre la risa escribió: “Lo cómico exige algo así como una anestesia momentánea del corazón”, de manera que la hilaridad provocada por un chiste racista implica sacrificar toda empatía a ese disfrute inmediato de la “inteligencia pura”. Sé que no es “políticamente correcto”, pero —volviendo al principio— creo en el

derecho sagrado de los mortales a contar chistes buenos y malos al margen de un juicio ético o moral. Los chistes constituyen un placer de la pura inteligencia, sí, y son, por lo tanto, potencialmente injustos en un mundo materialmente desigual. Su esquema necesita siempre un objeto humano —víctima de la risa— cuya completa idiotez disparatada a veces se vira, por compensación “clasista”, en aguda inteligencia: pensemos, por ejemplo, en los chistes de nuestro Jaimito o en el Juha árabe. ¿Hay muchos chistes sobre judíos? Los había y no por casualidad; y sin duda su disminución tiene que ver con la falta de sentido del humor de Hitler, que los caricaturizó y se los tomó en serio. Pero ¿un chiste sobre judíos empuja o justifica el Holocausto?

No es el esquema del chiste sino los hablantes, cuando dejan de reírse y por otros motivos, los que matan. Cada pueblo, de hecho, cuenta chistes sobre el pueblo vecino. Que el objeto del chiste es una función abstracta y no la finalidad malévola del cuento lo demuestra, por ejemplo, la elección de Lepe como objeto de una inagotable fertilidad chistosa en la España de los años noventa. La mayor parte de los españoles no ha estado nunca en esa ciudad; y no tenía antes ni tiene ahora una mala opinión de sus habitantes. Puede que la epidemia empezara en el pueblo de al lado por una rivalidad local, pero lo cierto es que todos, sin saber nada de los leperos, repetimos los chistes y, cuando son buenos, nos mondamos de risa con ellos. “Lepero” es una función, no un objeto de odio, y en su lugar, en efecto, se podría poner cualquier otro nombre. De hecho, apenas viajas un poco, escuchas el mismo chiste —idéntico en su forma y su desenlace— en España sobre los leperos, en Túnez sobre los libios, en Egipto sobre los saidi, etc. Pensemos también en el esquema “un inglés, un francés y un español” que se repite en todas las lenguas intercambiando los papeles según la nacionalidad del narrador.

Es verdad: en un chiste siempre alguien de fuera “queda” mal y el chistoso, al reírse, asume su superioridad y la de sus oyentes solidarios. Pero es una superioridad sin ventaja. No gana nada con ella, salvo —en el caso de contarlos bien— el reconocimiento social de “chistoso”, un papel exigente del que uno ya no puede librarse nunca más y en el que nos jugamos, cada vez que abrimos la boca, nuestro destino. Es mejor no contar bien chistes. Contar bien los

chistes ha llevado a más gente a la cárcel que a la gloria, al gulag que a la tiranía. No creo que los chistes introduzcan mucho mal en el mundo. No creo que ofendan, salvo a los dictadores y a los fanáticos. O sí, porque la vida es muy jodida y ofenderse forma parte también de nuestra condición mortal. Pero la mejor defensa, individual y colectiva, frente a un chiste es otro chiste y, en efecto, los españoles cuentan chistes de los franceses, que a su vez cuentan chistes de nosotros. Hace tiempo que no hay guerras entre Francia y España y no parece que un chiste de gabachos ponga en peligro la paz con nuestro irritante, arrogante, chovinista y displicente país vecino. Hay chistes crueles, truculentos, sanguinarios, pero si tienen gracia —si cumplen el esquema de tensión inteligente y resolución en nada— la risa misma ofusca o “censura” el contenido. Si son malos es otra cosa. Un mal chiste sobre judíos o sobre negros o sobre “maricones” es como una patada en los huevos, salvo que los cuente un judío, un negro o un “maricón”. Cuando el chiste es malo y no hace reír, el esquema se convierte en caricatura y en broma y el contenido pasa a dominarlo todo. No tiene gracia, si no tiene gracia, hablar de judíos después del holocausto ni de negros después de siglos de esclavitud o de gitanos tras siglos de exclusión y rechazo. Pero si tiene gracia, los judíos, los negros y los gitanos son solo “operadores” o “funciones” de la pura inteligencia hilarante. Nadie se ríe de un judío cuando se ríe de un buen chiste; se ríe de un buen chiste. Si el chiste no es bueno y, a pesar de todo, nos reímos, entonces es que somos racistas o machistas u homófobos y con racistas y machistas y homófobos no debemos compartir una mesa. En todo caso no son los chistes, ni siquiera los malos, los que matan; son los dictadores, los fanáticos, los machistas y los racistas, cuya incapacidad para distinguir la ficción de la realidad, y por lo tanto para reírse, se fabrica en otro lado. Los chistes malos —los racistas y machistas— se acabarán con el racismo y el machismo. Pero quiero creer que, cuando acabemos con el machismo y el racismo, seguiremos contando chistes, porque somos mortales, y habrá en ellos judíos, negros, gitanos, mujeres, hombres, franceses y leperos, porque siempre necesitaremos apoyarnos en una diferencia discursiva y en una resistencia exterior para ser graciosos.

Las dictaduras, decíamos, no cuentan chistes; los hacen realidad y, por supuesto, sin gracia: como caricaturas o como bromas. Eso

hacía Stalin y eso hace Al-Sisi en Egipto. Contemos chistes, aunque sean malos, aunque sean crueles. Cuando las tiranías —o la sensibilidad políticamente correcta— empiezan a perseguir los chistes es que la realidad misma se está convirtiendo en una broma muy seria. Tenemos derecho a contar chistes y la obligación de combatir las tiranías. Es la fragilidad común la que autoriza esa “suspensión de los afectos”, como decía Bergson, en favor de una inteligencia negra, fatalista, autista, que solo encuentra consuelo en reírse de sí misma. Es la fragilidad común la que obliga también a hacer política. Los supervivientes cuentan chistes. Los supervivientes se unen contra la injusticia. Todos lo somos — supervivientes— de manera provisional. Todos lo somos — supervivientes— hasta que nos muramos. O hasta que nos mate — no lo consintamos— el fanático, el marido, el invasor o el tirano.

Las paradojas de la santidad

Siempre me interesó el cristianismo primitivo. Frente a un imperio en decadencia, injusto, arbitrario y apocalíptico, promiscuo y ya posmoderno, los mártires cristianos afirmaban la posibilidad de una “conversión” sin retorno, reivindicaban con el cuerpo la intolerancia de una sola doctrina y sustituían los lazos familiares insuficientes por una red de vínculos solidarios entre desconocidos. Hay muy distintas combinaciones posibles de estos tres elementos (transformación subjetiva, disposición al sacrificio y comunitarismo), unas mejores y otras peores, pero podemos llamarlas a todas “religión”, a condición de añadir que el capitalismo, incompatible con todas ellas, induce por eso mismo las reacciones más fanáticas, violentas y extremas. Cuando no hay espacio para la “religión” en su modalidad republicana, se impone en sus formas más reaccionarias. La respuesta a la religión no puede ser individualista y consumista: solo puede ser también “religiosa”. En resumen: para combatir el Opus Dei o el Estado Islámico hace falta “otra religión”.

Derrapo un poco antes de acometer mi verdadero propósito; antes —es decir— de relatar la historia de San Ginés. Ginés era el actor más celebrado del siglo III, admirado por el propio emperador, que lo invitaba con frecuencia a actuar en su palacio. Diocleciano, como sabemos, fue el último gran perseguidor de cristianos de la Roma imperial y Ginés, ferozmente anticristiano también, decidió escenificar ante él una pieza cómica en la que se satirizaban los discursos y prácticas cristianas. Se abrió el telón, comenzó la acción, Ginés desplegó ante la corte toda su pericia interpretativa. Pero entonces ocurrió un milagro. Mientras recitaba fórmulas del Evangelio y mimaba las liturgias del primitivo cristianismo para regocijo de los espectadores, a Ginés se le aparecieron dos ángeles alados y, en mitad de una escena, se convirtió de pronto a la fe cristiana. Nadie vio ni notó nada. La pieza siguió su curso. Pero a partir de ese momento, mientras recitaba el guion preestablecido sin ningún cambio, Ginés hablaba en serio. El actor Ginés ya no lo

era. Ginés creía y el emperador y sus cortesanos creían que no creía; cuanto más sincero era el tono del actor más celebraba el público su genio y más gozaban los oyentes con su interpretación. El malentendido duró algunas escenas. Al final Diocleciano, claro, comprendió la verdad y mandó matar al actor, que conquistó así los ansiados laureles del martirio.

De esta historia fabulosa (la de un hombre que se convierte en lo que está diciendo y haciendo mientras lo dice y lo hace) podemos extraer una ficción y una lección. Imaginemos un final diferente en el que Ginés, incapaz de convencer a nadie de su conversión, se pasa la vida “imitando” a los cristianos para disfrute de los paganos e indignación de los seguidores de Cristo. Para sí mismo es cristiano, para los demás es un actor genial que, sin embargo, con el tiempo aburre y cansa. Se ha “encasillado” en un solo papel y, empobrecido y despreciado, acaba muriendo sin obtener ni el reconocimiento artístico ni el martirio, tratado por todos como “ese pobre loco que se cree cristiano”. ¿Cuál es la moraleja? Que para ser creído tienen que darse las condiciones y que esas condiciones son al mismo tiempo discursivas y políticas. El triunfo del cristianismo, por ejemplo, hizo “creíbles” las apariciones de la Virgen mientras que hoy meteríamos en un manicomio a Elio Arístides, a quien visitaba el dios Esculapio cuando los dioses paganos eran aún los oficiales y dominantes. Arrimando la ficción a nuestra época, podemos decir que los formatos televisivos y el ejercicio del gobierno en Europa hacen poco creíble cualquier “conversión” pública. Al igual que el talento de Ginés y las condiciones teatrales de su discurso, las condiciones teatrales de nuestras instituciones y de nuestros procesos electorales, por no hablar de nuestros medios de comunicación, distancian o anulan cualquier efecto racional de verdad y —por eso mismo— de “credulidad”. El “no nos representan” del 15-M era también un “están representando”. Hasta la nueva política se vuelve “vieja” bajo esas luces. Ese es uno de los graves peligros que acechan a Europa y una de las grandes ventajas del destropopulismo o neofascismo; y una de las máximas dificultades de las fuerzas levóginas o de ruptura, como es el caso de Podemos en España, fuerza descascarillada por su propios errores no menos que por la luz televisiva que alumbró su existencia.

En cuanto a la lección, la historia de Ginés demuestra que es muy fácil ponerse a creer a partir o como consecuencia de un gesto o de una palabra pública. O, al revés, que es muy difícil distanciarse emocionalmente de los propios gestos y los propios discursos. Hay mucha menos hipocresía en el mundo de la que imaginamos, pero las conversiones son mucho más superficiales y livianas. Podemos creer verdaderamente en dos ideas distintas y hasta contrarias con tan solo cambiar de lugar o de postura corporal (o, desde luego, de novia o de novio). El mal es tan ligero como el bien. Para cambiar de costumbres o de convicciones, en efecto, es necesario desplazarse en el espacio, caer en otro contexto social, resbalar por casualidad en otro marco lingüístico. Por eso, si la religión solo puede combatirse con otra religión, si queremos hallar una buena combinación de conversión individual, disposición no suicida al sacrificio y comunitarismo democrático, la condición es transformar las condiciones de la “representación” a partir de un criterio. Es imperativo cambiar, si se quiere, de escenario; cambiar el escenario; ponerse otro traje y otra nariz; actuar, en definitiva, en otra obra.

La alternativa es: o “religión” o religión. El capitalismo consumista, que impide la “religión”, alimenta las respuestas religiosas — teocráticas o ateas— más violentas y menos tolerantes. La incredulidad es el verdadero umbral del fanatismo y del fascismo. Ni crédulos ni conversos. El que no cree en nada puede creer en cualquier cosa. Creamos, pues, en pocas cosas y en el lugar justo; solo así seremos al mismo tiempo muchos, buenos y convincentes.

La corrupción como propaganda

En una película de Comencini de los años setenta, Buenas noches, señoras y señores, un periodista de televisión aborda a un político corrupto, con el que sostiene —cito de memoria— el siguiente diálogo: “¿Va usted a dimitir?”, “De ninguna manera; sin mi cargo no podría comprar a los jueces”, “¿Y los votantes?”, “Dimitir sería traicionarlos; me han votado para mentir, prevaricar, malversar fondos y no voy a desilusionarlos”.

La sátira de Comencini resume muy bien lo que el juez Scarpinato, discípulo de Falcone y Borsellino y autor de un libro titulado El retorno del príncipe, ha llamado la “anomalía italiana”: una sociedad hasta tal punto estructurada en la sombra que, por sus procedimientos políticos y sus consecuencias morales, por sus medios y sus víctimas, solo puede compararse a las dictaduras latinoamericanas de los años ochenta. “Argentina de Europa”, Colombia de la UE, en Italia no hace falta ser comunista para ser perseguido, silenciado o asesinado: basta con ser honesto. Ergo, la honestidad se convierte en un obstáculo para las ambiciones políticas, pero también para la más simple y desnuda supervivencia, de manera que todos —de las instituciones a los medios de comunicación, de los pequeños funcionarios a los pequeños comerciantes— acaban cerrando los ojos a, o colaborando con, la corrupción general.

La “anomalía italiana”, tal y como la describe Scarpinato, no es otra cosa que “la ausencia de Estado” que ha caracterizado a Italia desde su fundación y que evidencia, en realidad, el comportamiento del capitalismo en su versión más pura. La corrupción y la mafia, como demuestran en la actualidad Rusia y China, son instrumentos fundamentales de la “acumulación originaria”, así como han constituido siempre la normalidad financiera y empresarial de los países de la periferia. Solo en Europa y solo durante unas pocas décadas (y por eso puede hablarse de “anomalía italiana”) ha habido Estado al mismo tiempo que capitalismo, y lo ha habido por

dos motivos circunstanciales: porque solo allí el capitalismo se podía permitir el Estado y porque, aún más, solo allí, en el marco propagandístico de la Guerra Fría, era funcional y necesario. Pero como la acumulación originaria no acaba nunca, incluso en los mejores años de la posguerra y en los países más “estatalizados” la corrupción estuvo siempre presente; y como las crisis (de beneficios) entrañan desregularización de la economía y sobreexplotación del trabajo y activan nuevos procesos de acumulación originaria, retoñan hoy con particular vigor, en todos los rincones del mundo, la corrupción y la mafia. La “anomalía italiana” es en realidad el laboratorio local del capitalismo internacional.

El adagio popular que pretende que “el poder corrompe” induce la despolitización y el fatalismo porque llama la atención sobre “el poder” y no sobre los medios para alcanzarlo, los cuales son —los medios— los verdaderamente corruptores. No es verdad que el poder corrompa; mucho más cierto es que la corrupción, bajo ciertas condiciones, proporciona poder, y que en consecuencia, bajo esas condiciones, de derechas o de izquierdas, Obama o Bush, Zapatero o Rajoy, solo se puede alcanzar el poder si uno se ha previamente corrompido.

A la espera de inventar un cuarto procedimiento o de aplicar de verdad el tercero, la humanidad solo conoce tres medios de alcanzar el poder: la conquista, el derecho divino y la democracia. Lo que nos narran las tradiciones populares de los cuentos infantiles, elaboradas en la Edad Media, son los peligros de un poder absoluto adquirido mediante la guerra o la sangre y la esperanza —y la excepcionalidad— de un rey bueno capaz de resistir la tentación. En la teoría democrática, al contrario, uno solo alcanza el poder porque es el más bueno o el más justo o el más sensato. Pero eso es solo la teoría. En realidad, bajo el capitalismo (es decir, bajo un proceso de acumulación originaria siempre incompleto) los procedimientos para acceder al poder combinan los males de la conquista y los de la realeza: explotación económica, endogamia de clase o de partido, componendas en la oscuridad. Cuando uno llega arriba, abajo se han quedado, como los posos del café, los escrúpulos, los principios y el compromiso. El rey que heredaba el trono aún podía ser bueno precisamente porque su poder era

absoluto; el político capitalista que se lo trabaja no puede serlo porque su poder es solo relativo.

Digamos que, sin verdadera democracia, es siempre menos corruptor un poder absoluto que un poder relativo. Por eso, el verdadero peligro comienza cuando no es la clase política la que se corrompe, sino también —como en la sátira de Comencini— sus votantes. En España, como en Italia, ya está ocurriendo: lo que penan las leyes y castigan los tribunales, lo absuelve en las urnas el poder soberano. En medio de tanta corrupción normalizada, despolitizados y fatalistas, ¿no acabaremos reclamando un poder absoluto para un rey justo o un conquistador bueno? ¿No acabaremos votando en Europa —no estamos votando ya— precisamente eso?

Cervantes y los papeles de Panamá

En año cervantino, hay que recordar que Miguel de Cervantes, fracasado, empobrecido, alejado de Madrid, fue a partir de 1594 recaudador de impuestos en Andalucía, lo que le acarreó muchos sinsabores y desventuras. Al igual que su Don Quijote, también él fue a menudo expulsado a pedradas y palos de aldeas empobrecidas cuyos habitantes se negaban a financiar guerras y lujos de la Corona. Durante siglos —en efecto— solo los pobres pagaron impuestos, en moneda o en especies, y la mayor parte de las revueltas tenían como objeto —recordemos a Robin Hood— sacudirse esta presión de Estado, que solo se presentaba ante ellos, bajo la forma de funcionario severo y malhadado, para robarles. Esta práctica histórica justifica la desconfianza de los españoles —y de los europeos del sur— respecto de Hacienda, así como nuestra dificultad para asociar el pago de impuestos a los servicios públicos, cada vez más reducidos, que el Estado paga con ellos.

La culpa es de los ricos. Claro que desde 1594 las cosas han cambiado mucho. Hacienda somos todos. ¿O no? Los papeles de Panamá demuestran lo contrario. Hacienda somos todos, salvo los reyes, los empresarios, los banqueros, los deportistas de elite: los ricos. Nada en realidad que no supiéramos, pero cuya revelación documentada “desmoraliza” profundamente. Solo cuando los cadáveres refloatan comienza el duelo; solo cuando —es el ejemplo de Žižek— se prueba la infidelidad del esposo, se desata la cólera.

Los papeles de Panamá y su promiscua transversalidad dejan dos lecciones. La primera tiene que ver con la dificultad para trazar fronteras nítidas entre las clases sociales. O la necesidad de redefinirlas al margen de la producción y el salario. Si los de abajo tienen una conciencia borrosa de sus intereses comunes —pues el centro de trabajo ya no es un eje espacial estable—, la conciencia de los de arriba tiene que ver con el acceso directo a una riqueza cada vez más abstracta y caprichosa: el capital productivo, el financiero y el simbólico mezclan ahí a empresarios y banqueros

con estrellas de la cultura y del deporte. La clase dirigente mundial en una economía globalizada es tan “transversal” y, si se quiere, tan “populista” como Podemos. Los papeles de Panamá configuran, sí, la lista mestiza —ni de derechas ni de izquierdas— de los inscritos o militantes en “el partido de los ricos”.

La segunda lección tiene que ver con la política. Los papeles de Panamá, que incluyen a futbolistas y directores de cine junto a grandes financieros, yuxtaponen asimismo, codo con codo, a dictadores y gobernantes democráticos, lo que prueba que entre las dictaduras y las democracias, bajo una economía global capitalista, existe una intersección indudable que valida las tesis marxistas: todos ellos consideran por igual el Estado un instrumento despreciable de extracción de riqueza. Si en términos de pluralidad los papeles de Panamá son tan “populistas” como Podemos, en su relación con los estados revelan el mapa de una extravagante —la única realmente existente— “internacional anarquista”. Soria, Macri, Gunnlaugsson, Bachar Al-Asad, Mubarak, Gadafi, elegidos o golpistas, todos ellos huyen del Estado, al que consideran sobre todo un obstáculo y una cadena. Ni dios ni patria ni amo: esa es —esa ha sido siempre— la consigna de los ladrones poderosos que persiguen a los rateros, los trileros y los manteros.

Europa tiene hoy dos problemas: los “refugiados” y los “prófugos”. Seamos precisos. Si un “refugiado” es —en estricto sentido etimológico— una persona que “huye hacia atrás”, que “retrocede” hacia el pasado, conviene aceptar que refugiados somos los europeos y no los sirios o los iraquíes, huidos de su propia casa y de su propio país y abandonados en las fronteras. El acuerdo entre la UE y Turquía, que autoriza deportaciones colectivas y que trata a los seres humanos como si fueran monedas o reses (la definición misma de “terrorismo”, según Kant) convierte a nuestro continente en un “refugio bárbaro” o, si se prefiere, en “una reserva salvaje”. Mientras nosotros retrocedemos unos ochenta años para protegernos de los niños huérfanos y sus piojos, nuestros “representantes” huyen hacia delante con sus maletas llenas de billetes.

Un refugiado es una persona que huye hacia atrás. ¿Cómo se llama el que “huye hacia delante”? Prófugo. Pues bien, podemos decir que

Europa está hoy compuesta sobre todo de “refugiados” que huyen hacia el pasado y de “prófugos” que huyen de la justicia o que, en todo caso, tratan de evadir las leyes; por no hablar de los políticos que intentan salvar su pellejo arrastrando de la cola hacia el abismo la ristra entera de los principios y las instituciones. Los papeles de Panamá registran las cifras del dinero “prófugo” que abandona nuestros “refugios”, cada vez más desamueblados y desconchados, y los nombres de los “prófugos” que, huyendo del Estado, pretenden al mismo tiempo “representarlo”.

Hay una tercera lección: frente al “populismo” del lujo y la “internacional anarquista” de los ladrones ha sido el internacionalismo periodístico —un periodismo global— el que ha denunciado el caso y el que debe servir para alimentar la resistencia local contra los que saquean la Hacienda común. Vivimos un nuevo “barroco”, pero la indignación ya no puede ser solo “moral”, como lo fue la de Quevedo o Gracián. Cervantes y Don Quijote, expulsados de las aldeas, hoy nos ayudarían a expulsar a nuestros gobernantes de sus palacios. Cuando haya que volver a votar, no olvidemos a Cervantes; no olvidemos los papeles de Panamá.

Populismo, publicidad, marxismo

En el famoso cuadro de Delacroix *La libertad guiando al pueblo* (1830), la única mujer que aparece es precisamente la Libertad. Detrás solo hay hombres. ¿La siguen porque es la Libertad o porque es una mujer y tiene los pechos desnudos? En realidad el pintor francés hace converger dos emociones paralelas cuya fusión se traduce en una explosión de entusiasmo: la emoción que produce la palabra “libertad” y la emoción que produce el cuerpo desnudo de la mujer. Ahora bien, esa fusión es, si se quiere, una decisión arbitraria en la que no hay más necesidad que la que impone el contingente género gramatical de la palabra misma: la Libertad nos la imaginamos mujer como el Poder nos lo imaginamos hombre. ¿Podríamos representar en una imagen a la Libertad vestida y velada? Podríamos, pero no sin amortiguar la carga libidinal, más bien patriarcal, de nuestra adhesión afectiva. ¿Podríamos llamar al cuadro de Delacroix *La violación de Lucrecia*? Podríamos, pero no sin alterar por completo —e incomodar— nuestra relación visual con el cuerpo desnudo de la mujer abanderada. El cuadro de Delacroix no es una simple alegoría o emblema, como las representaciones, 250 años antes, de la famosa *Iconología* de Cesare Ripa, tan cultas, codificadas y frías. Delacroix está haciendo propaganda o, si se prefiere, publicidad.

Se puede hacer publicidad de cualquier cosa y uniendo mediante una decisión arbitraria cualesquiera estímulos. Es lo que llamamos “populismo”, cuyo principio es la sinestesia; es decir, la promiscuidad sensorial o la colisión en los sentidos de imágenes, palabras y sonidos. Durante siglos la Iglesia católica tuvo su monopolio. Benedetto Croce, en su libro de 1947 sobre el Barroco, cuenta una anécdota que revela ya su declive y sus consecuencias. Hacia 1600, en la hermosísima plaza de Siena, con su concavidad de ostra, un sacerdote trataba de hacerse escuchar por los ciudadanos, mucho más pendientes de un teatrillo de guñol donde se representaba una farsa de la Comedia del Arte. Inaudible, ignorado, desesperado, al final el sacerdote levantó el crucifijo y

gritó rabioso: “Miradlo a él, ¡este es el verdadero Polichinela!”. La derrota populista de la Iglesia, que indujo a este pobre sacerdote a la blasfemia, revelaba un mundo nuevo en el que había que aceptar no ya que Polichinela era un falso dios, sino que Dios estaba obligado a ser más y mejor Polichinela que el propio Polichinela: un mundo en el que, en definitiva, el espectáculo de Cristo tenía que rivalizar sin éxito con las payasadas de un marido cornudo y con las cabriolas de Arlequín. Doscientos años antes, en la misma plaza, ningún juglar hubiera podido eclipsar la prestidigitación de San Bernardino con su tabla del nombre de Jesús, sus discursos en lengua vulgar y sus técnicas de luz y sonido. Pero en 1600 todo había cambiado. El Barroco, con sus sinestesias imposibles, expresa sin duda el retroceso del populismo religioso frente a la publicidad laica y su teatro total sin asidero exterior. “Perdido nuestro verdadero bien”, decía Pascal, “todo es nuestro verdadero bien”.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX y hasta bien entrado el siglo XX vuelve, sin embargo, el populismo religioso, esta vez en formato político, a través de una serie de movimientos —socialistas y anarquistas— cuya publicidad reconecta, como hace ya Delacroix, los conceptos abstractos a la sensibilidad general: la razón en marcha, el proletariado guiando a la humanidad, la libertad alienada en las instituciones burguesas. En 1946, en esa misma plaza de Siena, derrotado el fascismo, el Partido Comunista italiano celebraba la victoria en los primeros comicios municipales y regionales de la posguerra mundial.

A esa misma plaza, con su concavidad de ostra, me asomé yo hace unos días tras contemplar los frescos de Lorenzetti sobre El buen gobierno (1340), programa político populista del final de la Comuna, y me encontré con un enorme cartel que proclamaba: “Las grandes ideas pueden cambiar las opiniones, pero solo el coraje puede transformar el mundo”. No, no era la divisa de los Medici ni un homenaje al desaparecido Partido Comunista italiano. ¿De qué se trataba? Era la publicidad del nuevo modelo de Porsche, Panamera, cuya fotografía centelleaba debajo como la tabla de San Bernardino de Siena, con sus letras divinas, en 1420.

Vuelve el Barroco. La fotografía de ese coche, rutilante y veloz, tentador y expiatorio, podría haberse titulado de mil maneras: Por

el camino de Dios o La libertad guía a la humanidad (porque “macchina”, en italiano, como “libertad”, es femenino) o incluso, en otro mundo posible, Hacia el accidente mortal. Vuelve el Barroco, sí. Y al mismo tiempo está acabando. Porque no es una casualidad que en estos momentos de crisis el capitalismo, para vender un coche, recurra a un eslogan que tanto se parece a una de las famosas Tesis sobre Feuerbach de Karl Marx: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata ahora es de transformarlo”. Que no lo transformen otros y contra la mayoría social dependerá también de cómo concibamos nuestra publicidad (y nuestros periódicos).

El derecho a una rendija de mundo

Como no podemos saberlo todo, la pregunta es: ¿cuánto tenemos que saber para juzgar un acontecimiento? Proyectamos nuestras categorías morales —las disparamos— sobre la masa de información a la que tenemos acceso sin cuestionar ni su cantidad ni su valor. Raramente suspendemos el juicio considerando que no sabemos lo suficiente. Y nunca ocurre que suspendamos el juicio considerando, al revés, que sabemos demasiado. La rendija de mundo que se ofrece a nuestra mirada coincide a nuestros ojos con el mundo entero y, apremiados a pronunciarnos, lo salvamos o condenamos de manera sumarásima. Por eso, en relación con la información accesible, acertamos siempre; por eso, en relación con la información que nos falta, no acertamos casi nunca.

Lo que llamamos “mundo” es una selección que suelen hacer por nosotros. Cuando descubrimos que el “mundo” es una pequeña rodaja que alguien ha cortado y servido en nuestro plato, nos volvemos suspicaces. Nos volvemos locos en la dirección opuesta. Nos pasamos —si se quiere— de saber. En un mundo donde las decisiones no se toman al aire libre, sino en despachos cerrados, donde poderes económicos que nadie ha elegido conspiran contra las urnas y los parlamentos, donde servicios secretos y mafias opacas controlan nuestras intenciones y nuestros impulsos, acabamos por despreciar el saber común —y hasta la mismísima luz del día— como si fueran solo una cáscara o una máscara y buscamos lo real siempre más abajo, fuera de los circuitos compartidos, hasta que perdemos pie en un fango en el que lo creíble y lo increíble se confunden en una decisión completamente ideológica y arbitraria. “Quiero saber qué pasa realmente”, olvidando que a veces no pasa nada o no pasa más allá de un cierto nivel que nos empeñamos, desconfiados, en seguir horadando. Por ejemplo no pasa que Bush volara las Torres Gemelas o que los vídeos del Estado Islámico sean montajes de la CIA. Ser engañados es a veces menos engañoso que desengañarse de todo.

¿Qué pasa realmente? Lo que realmente pasa es que no sabemos lo que pasa. Pero si digo “realmente” es porque la ignorancia común, que aborda la rodajita de mundo precocinada por los gobiernos y la publicidad, introduce efectos reales, y ello hasta el punto de que eventualmente puede derrocar un sistema y revolver el mundo entero. Esa “ignorancia real” —o conocimiento parcial precocinado— es el margen en el que los gobiernos y los poderes económicos a los que sirven tienen que asentar su legitimidad. En el más transparente de los mundos posibles nuestra rendija será también pequeña y manufacturada; se acumularán sombras en los rincones y tendrá que haber contrapoderes ciudadanos que remuevan la masa de información sobre la que proyectamos de manera espontánea, sin tiempo para excavar, nuestras categorías morales. En cualquier otro mundo posible será necesaria una prensa libre, unos medios de comunicación que elaboren “mundo” para los que no sabemos bastante, para los que sabemos demasiado. En este mundo opaco controlado por troikas, bancos, Monsanto y CIA, esa prensa y esos medios son aún más necesarios. En este mundo, sin embargo, son imposibles, o solo posibles hasta cierto punto: ese cierto punto más allá del cual, o contra el cual, nos volvemos locos de suspicacia y nos pasamos de saber, sabiendo tanto que sabemos incluso cosas que no pasan.

El problema con nuestros medios de comunicación no es que sean empresas. Es que no son empresas de comunicación. Son subcontratas de grandes corporaciones —de la alimentación al armamento— que incuban sus huevos privados en nuestros espacios públicos, estrechando, cuando no impidiendo, el conocimiento siempre parcial de los ignorantes reales (todos nosotros). Hace ya tiempo que los periódicos y las televisiones se independizaron de los partidos y los gobiernos para depender directamente, como los partidos y los gobiernos, de un sistema económico membranoso dentro del cual los mejores periodistas —nunca los ha habido mejores— tienen que optar entre la precariedad laboral y el suicidio periodístico. Solo esto puede explicar en España el papel deshonoroso de nuestro periodismo a la hora de tratar, por ejemplo, la cuestión nacional, las relaciones con América Latina o la irrupción de Podemos en la lid electoral. La complicidad de casi todos los medios con la “casta” amenazada es tan explícitamente maniobrera y tan moralmente abyecta que no podrá lograr sus

propósitos sin empujar un poco más la credibilidad de los formatos informativos al precipicio.

La opinión pública se vuelve loca y, cuando no sabe bastante, acaba sabiendo demasiado. Desde hace ya años —al menos desde la invasión de Iraq en 2003— no ha dejado de agravarse lo que Ignacio Ramonet llama “inseguridad informativa”. Los medios alternativos y la red han permitido cubrir a duras penas la defeción de los medios tradicionales, pero en ausencia de medios tradicionales, o contra su falta de credibilidad, excitan también la locura de la opinión pública con un saber excesivo que produce sombras en lugar de iluminarlas. Los ciudadanos de un país democrático tenemos derecho a solapar nuestra ignorancia real —la rendija visible— con la totalidad del mundo sin que esa confusión tenga efectos devastadores para la democracia misma. Ese derecho a creer en nuestra rodajita de mundo solo lo pueden garantizar medios de comunicación que trabajen para nosotros y no para los despachos, los gobiernos y los bancos. Cuando la opinión pública se vuelve loca y deja de creer incluso en la luz del sol, cuando sabe o quiere saber demasiado, los peores charlatanes se vuelven creíbles. Hay una vía mediática al fascismo y nuestros medios, salvo excepciones, la están alimentando.

Mentir en público

Creo que hay que ser más sutil y más sencillo. Veamos. La libertad de expresión es una libertad individual en la que, por eso mismo, debe intervenir muy poco el Estado, pero que, ni siquiera en la propia casa, tiene un alcance ilimitado. Como el ámbito privado está interferido por toda clase de relaciones de poder, ocurre que, bajo una dictadura, uno tiene miedo de alzar la voz en un café; y bajo un patriarcado, una tiene miedo de llevar la contraria a su marido; y bajo una cultura racista, uno finge estar de acuerdo con los blancos. En todo caso, el mecanismo que limita la libertad de expresión es siempre la “autocensura”, no siempre negativa: el sentido de la responsabilidad y hasta el buen gusto pueden llevar a callar en ciertas situaciones frases cuyos efectos podrían ser peligrosos y destructivos. En este sentido conviene recordar que también el silencio forma parte de la libertad de expresión y que ninguna ley puede obligarme a decir lo que pienso; ninguna ley, ninguna presión periodística o social puede forzarme, por ejemplo, a condenar el terrorismo; y, frente a este tipo de presiones, la defensa de la libertad de expresión me compromete a callar mis verdaderos sentimientos: “No te diré lo que me exiges decir, aunque sea exactamente lo que pienso”.

La libertad de expresión, en definitiva, tiene que ver —digámoslo así— con el alma. Tengo derecho a decir y a callar lo que pienso y, si soy dueño de un periódico, entonces tanto mis silencios como mis palabras privadas llegan a mucha más gente, y ganan o pierden así “autoridad”, pero sin que sea esta “autoridad”, de raíz cuantitativa, la que define el espacio público o común. Un periódico no es más “público” porque lo lea mucha gente o porque reúna muchas voces privadas, sino porque —veremos enseguida— tiene el poder de seleccionar o, si se prefiere, “censurar” la mayor parte de esas voces. En este sentido, las redes sociales han ensanchado la libertad de expresión —el círculo de la privacidad— pero no el espacio público. Facebook o Twitter me permiten, como en la canción, tener un millón de amigos y combinarlos orgiásticamente; y el Estado,

que no tiene derecho a intervenir en una relación de pareja, tampoco lo tiene a intervenir en una orgía. Si las redes sociales tienen algo lateralmente “público” es porque los “personajes públicos”, hechos en otra parte, también intervienen allí. Las redes no facilitan el paso de lo privado a lo público; los privados siguen siendo privados y los públicos sencillamente se privatizan, al menos en la medida en que ahora puedo consumirlos bajo la forma de “amigos”. Los personajes públicos nacidos de la intimidad de las propias redes se limitan, por su parte, a “privatizar” el espacio público tradicional: es el caso de los youtubers o de las hermanas Kardashian, que son tan “públicas” como lo eran, según el casposo eufemismo conservador, las mujeres que ejercían la prostitución.

La libertad de prensa contiene libertad de expresión, pero no la agota. Al contrario, la limita. Lo que llamamos democracia es el acto saludable en virtud del cual el Estado cede el monopolio de la censura a una multiplicidad de voluntades exteriores, de manera que cuantos más medios de comunicación asumen la tarea de seleccionar las voces privadas, y más numerosas son estas, más libertad de expresión hay. Pero lo que define la libertad de un periódico o de una televisión no es tanto su derecho a decir lo que quiera como su derecho a decidir quién puede decir y quién no. El problema es que, bajo el capitalismo, este derecho a “censurar”, muy justamente sustraído al Estado, no recae en voluntades individuales, como corresponde a ese asunto privado que llamamos “libertad de expresión”, sino en empresas y corporaciones. Conviene aquí evocar un poco de marxismo pedestre: “La tierra para el que la trabaja”. Las palabras también. En estas condiciones, el periodismo no es de los periodistas, no es de los que lo hacen. Por eso, como ocurre en Cuba, en España hay grandes periodistas y un pésimo periodismo. ¿Alguien cree todavía que la propiedad de los medios y sus intereses partidistas, económicos e ideológicos, junto a los contratos precarios, no limitan al mismo tiempo la libertad de expresión de los periodistas individuales y el derecho a la información de los ciudadanos?

Porque esta es la cuestión. La esfera pública no se define por la expresión, sino por la recepción. No se trata tanto de quiénes o cuántos hablan, sino de qué se recibe. Lo que define la esfera pública no es el derecho individual a la expresión, que habrá que

ensanchar pero que siempre estará limitado por la autocensura o por los órganos autorizados de selección; lo que la define es el derecho colectivo a la información veraz. Para que se entienda pondré un ejemplo. El saber, como quería Kant, o es público o no es saber; y su “publicidad” implica toda una serie de normas que regulan, por así decirlo, el intercambio académico. Un experimento, una investigación, incluso un examen universitario no tienen valor como muestra de la libertad de expresión de su autor sino, al contrario, en la medida en que este deja a un lado sus opiniones y sentimientos para ajustarse a reglas comunes que solo podrán ser cuestionadas mediante la aplicación de esas mismas reglas comunes. El periodismo es un anfibio o un centauro; tiene dos cuerpos. El periodista debe defender su derecho individual a la expresión, lo que es siempre complicado allí donde hay una dictadura o donde son las empresas capitalistas las que se apropian el espectro más o menos amplio del derecho a la censura. Pero el periodista debe defender, antes que eso, el espacio público o, valga decir, el derecho colectivo a la información veraz, lo que no es menos difícil si hay una dictadura o son las empresas y corporaciones las que, además de decidir quiénes y cuántos pueden hablar, deciden qué puede escucharse. Un periodista, por el hecho de serlo, pierde el derecho a mentir que conserva en cambio un seductor sin escrúpulos, un amigo envidioso o un niño cobarde y, si utiliza su libertad para eso, está atentando contra la democracia y merece el mismo desprecio y oprobio que un violador o un mafioso.

Poder y distancia

El poder es la capacidad de matar desde lejos. El que mata de cerca es un criminal porque no puede alejarse lo bastante de su víctima: tiene que acercarse a ella para asestarle el golpe definitivo. Para matar desde lejos hace falta acumular medios de producción y destrucción tan potentes que la distancia respecto del cuerpo de la víctima se confunda con la atmósfera misma. En términos tecnológicos, las armas han acumulado poder en la medida en que cada vez se distancian más de su objetivo: los fusiles, los cañones, los misiles y ahora los drones, manejados desde fuera del propio artefacto de muerte, a miles de kilómetros del arma misma. En términos económicos, el capitalismo ha acumulado más poder que ningún orden anterior porque ha multiplicado los medios —las distancias— entre el lugar de los cuerpos y el lugar de las decisiones: los mercados financieros, como colofón de la abstracción capitalista, han convertido esa distancia en una estructura casi impersonal de la que dependemos víctimas y verdugos por igual; y que víctimas y verdugos mantenemos por igual con vida.

Los medios —he escrito muchas veces— justifican todos los fines. El que tiene los medios para matar desde muy lejos, tiene los medios para justificar su acción, que de hecho se justifica a sí misma, como se justifican a sí mismos los volcanes y las lluvias. Todo poder es legítimo salvo que otro poder más fuerte —con más medios y desde más lejos— lo deslegitime y convierta sus acciones en crímenes; es decir, pase a valorarlas a ras de tierra y desde muy cerca. Nadie duda que la victoria de Hitler habría evaporado los lager, que Nüremberg concretó cuerpo a cuerpo; y nadie duda que Nüremberg olvidó los cuerpos calcinados de Nagasaki e Hiroshima, sublimados en el orden rutinario de la posguerra mundial.

Para deslegitimar el poder más fuerte y eventualmente introducir un efecto benigno en el mundo —contra el capitalismo o contra una dictadura asesina— hace falta acumular tantos medios —tanta distancia— como sea necesaria para matar desde lejos. Cuando se

puede matar desde lejos, es decir, cuando se tiene el máximo poder —el único que nos permitiría hacer el bien— los medios se suelen imponer solos, de manera que acaban imponiendo también los fines, muy alejados del bien deseado: los poderes constituyentes se acaban pareciendo sin querer, atrapados en la distancia de los cuerpos, al poder destituido. Esta es la concepción “libertaria” del poder, desgraciadamente muy certera en la era del capitalismo tecnológico. Su expresión más sucinta es la famosa paradoja de Simone Weil: “La única verdadera revolución sería la victoria de la debilidad sobre la fuerza”. Sin fuerza los débiles no pueden imponerse y, si se imponen, es porque ahora son ellos los más fuertes. La sola manera de que venzan los débiles sin dejar de serlo —sin acudir a la fuerza que los corrompería— se llama derecho.

Por abajo las cosas son en apariencia más sencillas. Si no se tienen los medios para matar desde lejos —si no se tiene poder— pueden ocurrir dos cosas: la primera es que los cuerpos no se maten entre sí e incluso que se amen. Al cuerpo que decide de cerca la vida de otro lo llamamos “madre” o “enamorado”; si uno decide, en cambio, su muerte —como Medea o Jack el Destripador— lo llamamos “asesino”. Los poderosos no son ni madres ni asesinos; el poder mismo los ha separado de los cuerpos por encima de la moral común. El poder no tiene cuerpo. A las madres las creemos y a los asesinos los tememos. El poder nos fascina, pero no nos convence y, si nos intimida, es porque manda policías y soldados a derribar nuestra puerta. Cuanto más distante es el poder —cuantos más medios tiene— y más domina por tanto nuestras vidas, más nos fascina, menos creemos en él y más tendemos a refugiarnos entre los cuerpos, donde el amor y el odio —gracias a la levadura de las redes— se vuelven cada vez más intensos, fugitivos e intercambiables.

El poder no tiene cuerpo y resulta ya increíble; los cuerpos, separados del poder, se refugian en el amor y en el odio. Alguien puede pensar que la crisis de la “nueva política” encarnada en Podemos tiene que ver con el poder; es decir, con el alejamiento de la gente. Es todo lo contrario. Se parece demasiado a la gente. Con los enemigos se negocia; los amigos que dejan de serlo son traidores y hay que exterminarlos. Ha faltado siempre política, y sobrado amistad, en Podemos; y es ya quizás demasiado tarde para empezar

de nuevo a través de un pacto ilustrado con extraterrestres o, al menos, con pingüinos. Podemos se está librando del amor a través del odio y no de la política; algunos pretenden incluso que esa es la condición para alcanzar el poder que después fascinará, sin convencer, a los débiles. En cuanto a estos, seguirán, como siempre, dejándose matar desde lejos y matando criminalmente desde cerca. Lo más hermoso solo deja de serlo para convertirse en lo más feo. En el mejor de los casos, después de Vistalegre II Podemos será el partido más feo del país y habrá que votarle porque seguirá siendo el menos malo. Pero el daño que se ha hecho a la belleza (en el cuerpo de toda una generación) es ya irreparable.

Carisma, laicismo, república

La única justificación posible para reconocer la existencia de un rey es que haya sido elegido por Dios. De hecho, mientras Dios existió era él quien los escogía. El famoso pasaje bíblico de Samuel ante Saúl es el que inspira toda una tradición de poder intangible y absoluto asociado a la institución monárquica: el profeta unge la frente del elegido marcando así el carácter sobrenatural de su autoridad temporal. Esa unción de aceite —crisma— es lo que en griego se llama “carisma”, término del que deriva también la palabra Cristo. El rey es el ungido, el escogido en una ceremonia teocitaria (en oposición a plebiscito) que es, por tanto, inseparable de la aceptación parapolítica de su divinidad por parte de la totalidad de un pueblo. Ante los reyes uno se inclina espontáneamente, sobrecogido por el resplandor que lo ha separado, y lo mantiene separado, del resto de los hombres. El poder de los reyes o es religioso o no lo es, como lo han sabido bien en Marruecos, donde solo hace pocos años, y bajo una presión plebeya muy elocuente, los reyes han renunciado en la nueva constitución a su condición sobrenatural.

Este carisma es lo que los gitanos llaman “duende”: una sustancia exterior intangible que no ha elegido ni el cantaor ni el oyente y ante la cual se arrodillan los dos. Camarón lo tenía. Enrique Morente lo tenía. También —no sé— Umm Kalzum, los Beatles o incluso Shakira. No se puede cantar o bailar sin duende. Tampoco se puede reinar sin él. La diferencia, sin embargo, es clara. Se puede —y hasta se debe— mezclar a los dioses con la música, la danza, el arte y también con el fútbol y el sexo, pero cuando se mezcla con la política y se convierte la unción celestial en la fuente de una autoridad política, el resultado se llama “teocracia”. La contradicción radical entre democracia y monarquía presupone una anterior, entre monarquía y laicismo. Una monarquía constitucional es, en efecto, un oxímoron: no se puede constituir desde el pueblo un “duende” que lo domine —al pueblo— desde fuera. El laicismo puede ser dictatorial, pero la democracia solo puede ser laica y, por

lo tanto, republicana.

España no es, desde luego, una teocracia. Juan Carlos gozó de una especie de “duende” circunstancial, como heredero de un autócrata semidivino y como catalizador de consensos tan funcionales como bellacos en un contexto muy concreto de violencias reales e instrumentales. El “duende” circunstancial, que Juan Carlos además dilapidó obscenamente, no se transmite. ¿De dónde va a sacarlo el hijo? ¿De Dios? ¿Del linaje? La convicción de que los españoles no pueden creer ni en una cosa ni en la otra es la que ha llevado a la “casta” —por utilizar la sucinta cifra de Podemos— a buscar un “acercamiento de la corona al pueblo”. Pero este “acercamiento” es la aceptación y la aceleración de la muerte del carisma: la autoridad de la corona solo puede estar lejos, cuanto más lejos mejor, y si se la acerca a la plebe es para matarla del todo. Una monarquía moderna es como una iglesia sin crucifijo. Al querer acercar la corona al pueblo, sencillamente se la priva de su única legitimidad, que solo puede ser parapolítica y parademocrática.

“Quiero ser el rey de todos los españoles”, manifestó Felipe VI en su coronación, súplica —más que declaración— emanada de un “querer” que no tiene ningún fundamento en ninguna parte. Cualquier loco podría pretender lo mismo en su lugar. En medio de la chapucera, semiclandestina y vergonzante transmisión del trono, la ceremonia del Parlamento tuvo un aire de representación escolar de fin de curso. Como sabemos los padres, esas fiestas escolares están pensadas y solo tienen sentido para las familias. A los ojos de los extraños están investidas de un aura enternecedora y dolorosamente patética: si no se tratase de niños, se llamaría “vergüenza ajena”. Solo la familia (y la casta) podía no sentir vergüenza ajena el 18 de junio de 2012 ante ese señor disfrazado de capitán general que se proclamaba a sí mismo, sin preguntar, “rey de los españoles”. De hecho esta expresión, “rey de los españoles”, suena ya tan mitológica, pomposa y casi paródica como la de “rey de los siete reinos” pronunciada por los Baratheon en Juego de tronos.

Felipe VI pretende justificar su papel invocando “la independencia de la Corona, su neutralidad política y su vocación integradora ante las diferentes opciones ideológicas” que “le permiten contribuir a la

estabilidad de nuestro sistema político”. En democracia, la “independencia” por encima de los “conflictos ideológicos” debe estar depositada en el Tribunal Constitucional y en el poder judicial y cualquiera otra o es redundante o es amenazadora —porque es extrajurídica y extrapolítica. La única “independencia” que podría alegar Felipe VI lo sitúa fuera del propio orden constitucional, en el terreno del “duende” y la religión. Pero Dios, si existe, ya lo hemos dicho, no elige, no puede elegir a los gobernantes. Los reyes, por tanto, no existen.

Cuando llegue la república, seguirá habiendo reyes ante los que nos arrodillaremos: cantaores, bailaores, amantes, hasta futbolistas. Habrá “reyes del rock” y “reyes del balón” y llamaremos “mi rey” o “mi reina” a nuestros enamorados y “príncipes” y “princesas” a nuestros hijos. Es bueno que la cursilería y la exaltación puedan recurrir a este regio patrimonio verbal. Pero ninguna autoridad política democrática podrá pedirnos que nos arrodillemos ante ella, ni siquiera figuradamente. La paradoja es esa: que un rey es alguien ante cuyo “duende” uno se arrodilla; un rey que no puede obligarnos a arrodillarnos no es un rey. La ceremonia privada del 18 de junio de 2012 reveló de hecho que ya no tenemos rey. Es seguro que cuando se publiquen estas líneas no habrá llegado aún la república, pero en realidad a Felipe la historia —y la casta— lo han destinado a enterrar una institución que permanece muerta e insepulta desde el 14 de abril de 1931.

El 1-0: recordar España

Lo malo de dedicarse a escribir es que uno no puede callarse sin que el silencio mismo construya una frase que requiere interpretación. No he dicho nada sobre Cataluña y eso debe querer decir algo. Quiere decir algo: que no se puede ser ya ni más tonto ni más inteligente que los peores y los mejores análisis, que es difícil saber lo que uno piensa, que ninguna palabra que digamos acercará una solución y que la situación misma privilegia la eficiencia de las consignas y los juramentos. Daré, pues, un rodeo fatigoso y acabaré con una propuesta inútil.

Llevo años diciendo que la ventaja comparativa de España es su derrota total: la falta de memoria. ¿Cómo puede explicarse que el país más xenófobo, el más homófobo, el más católico y el más machista, recién salido de una dictadura tras una historia “imperial”, sea hoy la vanguardia antropológica de los derechos civiles en Europa? Suelo citar siempre el pasaje en que el historiador tunecino Ibn Jaldún (1332-1406) resolvía en su Introducción a la historia universal el enigma de la parsimonia de Dios, que había retenido cuarenta años a los judíos vagando por el desierto antes de dejarlos entrar en la Tierra Prometida: es que — dice el historiador— era necesario esperar la muerte de la generación más vieja, la que había vivido la traumática experiencia de Egipto, para que entrara en Palestina un pueblo joven y nuevo, liberado de “la memoria de la esclavitud”. En España, Franco necesitó cuarenta años para “liberar” a los españoles de la memoria de la libertad; y la Transición otros cuarenta de “hedonismo de masas” y consumo capitalista sin raíces para que olvidáramos también este olvido. El resultado fue inesperado y se llamó 15-M, un amnésico movimiento por la democracia que se desentendía de la justicia histórica. Para los militantes más veteranos era muy doloroso asistir a una protesta que lo descubría todo por sí misma, sin referentes políticos ni maestros (recordemos la acusación de “adanismo”), y que, aparte la desinfección de símbolos y banderas, ignoraba los pecados originales de la Transición (monarquía,

consenso de elites, gestión franquista, represión de la memoria histórica) para coger, y criticar, el presente al vuelo. Lo que tuvo de realmente potente el 15-M fue precisamente su defecto estructural: no le importaba nada cómo se había construido el régimen del 78: lo que le importaba es que no era suficientemente democrático. “Lo llaman democracia y no lo es”, gritaba. Digamos que la saludable vacuna quincemayista es inseparable de esta trágica amnesia inducida. Mientras Europa volvía a los años treinta del siglo pasado muy deprisa, oscuramente memoriosa, los españoles no tenían ya historia a la que volver, y ello para lo malo y para lo bueno. El proyecto podemita de nueva hegemonía y de “construcción de un pueblo” solo fue posible gracias a este previo despojamiento, tan injusto como inesperadamente fecundo.

Fue esta “falta de memoria” la que convirtió a España, por primera vez en quinientos años, en una “diferencia” positiva respecto de Europa y casi en un referente mundial: un país comparativamente más tolerante, más pacífico, sexualmente más integrador, menos racista. En pleno desmoronamiento del régimen del 78, fue también este “cero histórico” el que permitió reactivar significantes que la derecha, aupada en su éxtasis neoliberal, había dejado sueltos (como “patria”) y al mismo tiempo plantear sin terremotos la cuestión tabú siempre pendiente, la que nos ha abocado a todos los atolladeros históricos y ha limitado una y otra vez la democracia: la “cuestión nacional”, que no es la “cuestión catalana” ni la “cuestión vasca” sino la “cuestión española”. España, un país sin hacer, cuya hechura se vio siempre interrumpida o incompleta, que nunca se intentó construir bien, se encontraba ante una oportunidad sin precedentes: la de una población desmemoriada que, secundada por unos políticos realmente democráticos y unos medios de comunicación sensatos e independientes, habría podido resolver “la cuestión española” sin apenas asperezas y con un vasto consenso popular. La “cuestión española” es esa, la de la democracia plena, que muchas generaciones de dirigentes políticos, de derechas y de izquierdas, han vivido como una amenaza para “España” y no como una posibilidad de refundación. En la disyuntiva histórica entre “España” o Democracia, hoy Rajoy quiere hacernos creer que es la Democracia, y no “España”, la que requiere urnas, registra periódicos y prohíbe debates.

Porque el problema es ese. La población española perdió “la memoria de la libertad”, pero también, en la misma andanada, la del patriotismo esencialista con todos sus valores imperiales nacional-católicos y parafascistas. Salvo la franja más senil de la derecha española, nadie en nuestro país siente nostalgia de la dictadura o considera amenazadoramente “rojos” a los que, como hizo el 15-M, tratan de democratizar, y no de españolizar, España. ¿No queda memoria? Sí queda. Los únicos que recuerdan todo en este dichoso país del Loto son precisamente los que siempre han perseguido la memoria. El PP, el partido más transversal de España, contiene una mitad neoliberal para los tiempos de bonanza y mayorías absolutas, y una mitad imperial-católica para la adversidad: conserva, bien enquistada en el hígado, toda la memoria mala de nuestra historia para activarla de nuevo contra cualquier proyecto de democratización que cuestione su poder. La ventaja paradójica de España oculta también este peligro: España es el único país del mundo en el que los descendientes de los perdedores de la Guerra Civil han perdonado a los vencedores y han olvidado sus agravios mientras que los descendientes de los vencedores no acaban de perdonar a los perdedores ni dejan de verlos como “enemigos”. Toda la “cuestión española” —la de la democratización o refundación de España— pasa por la resolución de este dilema en la relación de fuerzas. ¿Podrá la mayoría desmemoriada imponerse a la minoría ideológica o logrará la minoría ideológica, acantonada también en un sector del PSOE, rememorizar y desdemocratizar España de nuevo? La irresponsable dinamita ideológica de algunos medios de comunicación, ni independientes ni pedagógicos, hace temer lo peor. El Gobierno y sus opinantes ancilares están despertando las “células durmientes” de la memoria negra; y vertiendo en el “cero histórico” el pasado que convendría no resucitar.

El País Vasco y Cataluña formaban parte —y, aún más, la vanguardia— de esta España desmemoriada, como lo prueba el resultado electoral insólito de Podemos en Euskadi y de los comunes en el Ayuntamiento de Barcelona. Sus respectivas burguesías (de Euskadi y Cataluña), verdaderos pilares del régimen del 78, hoy juegan papeles distintos por los mismos motivos: protegerse a sí mismas. Las dos juegan a favor de la rememorización y desdemocratización desde posiciones diferentes. El PNV, con una

arenosa mayoría, administra con calma geológica su pragmatismo un poco autista: es el único régimen del 78 que queda. Por su parte, Convergencia (hoy Partido Democrático de Cataluña), jibarizada por la misma crisis de régimen que ha restado millones de votos al bipartidismo español, ha buscado salvarse mediante una ruptura en la que, empujada por las espumosas movilizaciones, por el crecimiento amenazador de ERC y el sincero radicalismo de la CUP, ha acabado por creer. Sobre esto, en todo caso, se ha dicho ya mucho y bien. Ni al PDeCat hay que reprocharle “intenciones” ni al procés falta de legitimidad. Hay que reprocharles más bien que hayan conducido a Cataluña a una rememorización paralela a la de “España” —paralela incluso en sus procedimientos antidemocráticos— sin el apoyo de una mayoría social suficiente, dejando más bien fuera, mediante un falso e imposible referéndum, a esa abrumadora mayoría que quiere un referéndum. El procés no tiene ladrillos para una república catalana ni —mucho menos— para una república “socialista”. “España —escribía Guillem Martínez en una de sus formidables crónicas— es irreformable, pero Cataluña también”. El 1-O, mucho me temo, abrirá una herida y cerrará el carril que en el Estado estaba ya cerrando el escaso tino de Podemos. Si no hay una catástrofe, el 2 de octubre habrá que tratar, sobre todo, de olvidar muchas cosas, y ello como condición para un necesario reordenamiento de las alianzas en torno a la mayoría desmemoriada (que, como el dinosaurio de Monterroso, cuando despertemos seguirá ahí, al menos durante un rato más).

Sabemos que el responsable último de lo que pasa es el “régimen” español, que no hay posible equidistancia entre la erdoganización del PP y la defensa del derecho a decidir, que la democracia tiene en Cataluña la mayoría de su parte. Sabemos, al mismo tiempo, que todo lo que se podía hacer mal, el procesismo lo ha hecho mal. Sabemos que la única solución para la “cuestión española” pasa por un referéndum en Cataluña y que una y otra vez —la última ayer— “España” se ha negado a negociarlo. Sabemos que no habrá en Cataluña un referéndum el día 1-O, pues, por muy democrático que sea su impulso, su aplicación no podrá serlo. Llegamos al 1-O sabiéndolo todo y sin poder hacer nada para trasladar a la realidad este saber. Y sin embargo, salvo que ocurra un milagro que haga descarrilar sobre el mismo colchón los dos trenes, ni el Gobierno va a detener su ofensiva rememorizadora ni el Govern va a

desconvocar la consulta. De manera que, nos guste o no, tenemos que tomar una decisión: ¿qué hacemos con el 1-O?

Y he aquí mi inútil propuesta.

Primero para los españoles. La reacción del PP demuestra una vez más que la “cuestión nacional” es la “cuestión española” y que la cuestión española es la de la democratización de España. No podemos, por tanto, permanecer callados frente a esta “España” turca que persigue urnas, registra periódicos y amenaza con meter en la cárcel a cientos de alcaldes en Cataluña, pero que impide también reunirse para debatir en Madrid y en Vitoria y despierta nuestras “células durmientes” imperiales, felizmente marginadas hasta ahora. Como bien decía Jorge Moruno, lo que está en juego ya no es solo el derecho a decidir de los catalanes, sino las libertades democráticas de todos los españoles. “Lo llaman democracia y no lo es”: se impone que los desmemoriados volvamos a salir a la calle contra los memoriosos negros que quieren invertir el trabajoso e incompleto camino recorrido en los últimos cuarenta años.

En cuanto a los catalanes, no me atrevería a darles ningún consejo, pero sí me aventuro a decir lo que yo haría el día 1 de octubre si fuese catalán. En Cataluña hay tres opciones. Una: no votar; otra: votar Sí; otra: votar No.

No votar es votar a favor de Rajoy y contra el derecho a decidir. Da igual cuál sea nuestra verdadera intención; el resultado es este. Tiene razón Javier Gallego cuando distingue entre “desobediencia institucional” y “desobediencia civil” (o cívica, como reivindica con fundamento Pérez Tapias). Pues bien, convocar un referéndum ilegal es “desobediencia institucional”; votar en una consulta ilegal, en cambio, es un acto individual de “desobediencia cívica”. La respuesta del Gobierno español justifica sobradamente, y aun reclama, este acto de desobediencia. Si fuese catalán, votaría sin duda el 1-O. O lo intentaría. Ni el Gobierno ni el Govern nos dejan otra salida.

Ahora bien, votar Sí sería apoyar un acto de “desobediencia institucional” del Govern que, más que ilegal, es inútil y peligroso, y lo es en la medida en que su aplicación —cualquiera que sea el

resultado— dejaría fuera a más de la mitad de los catalanes y en ningún caso llevaría a una ruptura democrática. Yo no podría votar Sí al Govern, a su imposible referéndum ni a la Ley de Transitoriedad, muy chapucera y muy conservadora y continuista en el plano institucional.

Así que no solo votaría No, sino que llamaría a todos los catalanes, incluidos mis amigos independentistas de izquierdas, a votar No. Votar No es un acto obligado de “desobediencia cívica” contra el Gobierno y un acto libre de “desobediencia política” contra el Govern, que no está en condiciones de utilizar bien nuestro Sí. Votando No reivindicaríamos el derecho a decidir de Cataluña —y, por tanto, la posibilidad de la independencia— al mismo tiempo que impediríamos la fulminante desdemocratización del procés. Entre la espada y la pared, entre el Gobierno y el Govern, el No es un voto y, por lo tanto, un Sí; pero es un No y, por lo tanto, un No: no al camino imposible —hacia la república catalana o la ruptura democrática— del pseudorreferéndum. “Pseudo” —aclaro— no porque sea “ilegal”, sino porque su ilegalidad invalida de hecho, como no democrática, cualquier aplicación de sus resultados.

En los últimos años, gracias a los desmemoriados de Madrid y de Cataluña, en procesos desgraciadamente paralelos, se ha conseguido naturalizar, en cafés y tertulias, el debate sobre la “cuestión nacional”, que es la “cuestión española”, que es la “cuestión democrática”. Nunca se había llegado tan lejos. La respuesta de la minoría ideológica con memoria, en plena descomposición del régimen del 78, ha sido la de rememorar “España” en detrimento de la democracia. Nuestros errores y la erdoganización del Estado pueden cerrar esa puerta aún semiabierta. No sé cómo se puede evitar. España es irreformable y Cataluña también. Bueno. Pero si aceptamos que el 1-O no va a haber ni tanques “españoles” ni independencia de Cataluña —como no va a haber una invasión extraterrestre o una lluvia de ranas—, no nos queda más remedio que seguir defendiendo la democracia en Madrid y la sensatez en Cataluña; y la sensatez en Madrid y la democracia en Cataluña.

Pero si hubiera una invasión extraterrestre o una lluvia de ranas, o las dos cosas, entonces —claro— me callo.

Realistas, socialdemócratas, civilizados

Me gustaría proponer dos tesis como umbral de este texto y presupuesto de las breves reflexiones sucesivas.

La primera es la de que el capitalismo, por su vocación totalizante, en extensión y en intensidad, y por su poder para conectar tecnologías, acumulación, mercancías y deseos, es mucho más que un modo de producción: es una civilización y una civilización global. El esclavismo o el feudalismo no eran civilizaciones; aunque impusieran relaciones de poder homologables, estas relaciones no dominaban el conjunto de la vida ni determinaban los vínculos antropológicos y culturales de las clases populares. Por eso las civilizaciones griega, china o árabe, desarrollándose en relativa independencia respecto de las relaciones de producción, podían asimismo diferenciarse entre sí. El capitalismo es el primer régimen económico de la historia que explota también el tiempo social en su conjunto, el tiempo de ocio, la intimidad emocional e incluso —según cuenta muy bien Bernard Stiegler— la duración misma de la conciencia conectada a los dispositivos digitales de la “proletarización del placer”. A principios de los años setenta el gran Pier Paolo Pasolini describía con lúcida amargura este proceso en virtud del cual el acceso a mercancías baratas —“la televisión y el automóvil”— había logrado lo que ni siquiera el fascismo había esbozado: destruir la cultura popular.

Pero si el capitalismo es una civilización global —que entrelaza de tal manera el progreso tecnológico y la voluntad individual que ya no es posible separarlo del destino de la humanidad— tiene razón Isaac Joshua cuando afirma que su fin tendrá que ver más “con la caída del Imperio romano que con la Revolución francesa”. Ya no habrá revoluciones francesas. Habrá violencias explosivas, contracciones atávicas frente al “hombre nuevo” inventado por el capitalismo y generalización de las identidades mafiosas como “estadio superior del sistema”. Pero no habrá más revoluciones francesas; y mucho menos revoluciones soviéticas. Vivimos en una

Europa y en un mundo posrevolucionario en el que el peligro se deriva —pensemos en la llamada crisis de los refugiados— de la descomposición de los valores republicanos y de la victoria de los bárbaros internos. Ha ocurrido antes, pero nunca en un cajón mundial electrificado. Un proyecto europeo de izquierdas a principios del siglo XXI no debe proponerse el derribo de la Bastilla o la toma del Palacio de Invierno, sino la trabajosa y delicada labor de desmontaje del “Imperio romano”, una globalidad membranosa al borde de la implosión en la que todos los síntomas de decadencia —un síndrome total— están conectados al mismo tiempo a las relaciones y a los sujetos: guerras autogestionadas por la industria armamentística, cambio climático, acumulación por despojamiento, desigualdad creciente, irrealdad del futuro, libido freudiana de apocalipsis.

La segunda tesis es sencillamente una evidencia que los historiadores —pienso, por ejemplo, en Josep Fontana— no dejan de recordar a quienes quieren escucharlos. Probablemente tenía razón Lenin frente a Berstein o Kautsky sobre la falta de realismo de la “socialdemocracia” y su pretensión de democratizar el capitalismo; por desgracia el comunismo no se reveló más realista y a menudo sí menos democrático. Ahora bien, la paradoja estriba en que lo más parecido al socialismo que ha habido en el mundo no se dio en la Unión Soviética, aunque sí contra ella; lo más parecido al socialismo se dio en el seno del capitalismo más avanzado, en la Europa de la Guerra Fría, durante unos pocos años. Entre, digamos, 1945 y 1980 el capitalismo europeo aplicó el “irrealista” programa socialdemócrata como resultado de la presión popular (pensemos en *El espíritu del 45*, de Ken Loach) y con el propósito de combatir el comunismo. El tiránico y empobrecido poder soviético, tan insatisfactorio para sus propios ciudadanos, regaló a la Europa capitalista unos años de relativa democracia y relativo bienestar (a costa, eso sí, de la “periferia” colonizada). Durante tres décadas ese programa socialdemócrata se impuso a todos los partidos, incluidas las democracias cristianas, hasta que Thatcher y Reagan, y a continuación la implosión de la Unión Soviética, invirtieron el proceso, de tal manera que fueron los neoliberales neocon los que acabaron por imponer su programa también a los socialdemócratas. Nuestro inconmensurable señor de los pantanos, el muy inteligente y solapado Felipe González, ofrece en la España “retrasada” de los

ochenta el ejemplo más comprimido de esta evolución: sus intermitencias socialdemócratas dejaron paso enseguida —de Jekyll a Hyde— al compulsivo neoliberal que acabó apoderándose por completo de su personalidad y de sus gobiernos.

Si se trata, por tanto, de gestionar la caída del Imperio romano en su época posrevolucionaria, postsoviética, neoliberal, atómica, necrófila y consumista, hay que aceptar este descorazonador retroceso: no se trata de interpretar el mundo, no se trata ya tampoco de transformarlo directamente; se trata de entrada de “conservarlo”. Si el capitalismo no es reformable, pero tampoco “derrocable”, si es solo —quizás— desmontable, hay que desmontarlo racional y democráticamente y para eso hacen falta tres cosas: contar con la gente, contar con las instituciones y contar con el contexto global. ¡Casi nada! Contar con la gente significa encontrar un discurso de cambio, pero no revolucionario, ceñido al degradado “sentido común” inherente a la civilización capitalista. Contar con las instituciones implica disputar y ganar elecciones, hacer trabajo político en el interior de la máquina, construir ejemplos prácticos, agregar aliados en el entramado internacional. Contar con el contexto global y, en este caso, europeo obliga a relativizar la soberanía estatal, buscar la formación de un frente multinacional y afrontar el hecho desazonante de que el capitalismo europeo no se está desmontando sino remontando a partir de atavismos xenófobos y centrípetos. Una vez más, la respuesta frente a la tragedia de los refugiados da toda la medida de los retrocesos experimentados: 10.000 niños desaparecidos, puertas pintadas de rojo, falsas acusaciones de violación, confiscación de bienes, expulsiones masivas. Hungría y Polonia son la vanguardia del tranquilo nihilismo europeo, pero incluso países tradicionalmente más “civilizados” —Suecia o Dinamarca— se suman a esta normalización de la barbarie.

En este sentido y por razones históricas inesperadas y diversas (cuyo verdadero “núcleo irradiador” es el 15-M), España ha sido una excepción y una oportunidad. Así lo demuestran los resultados de las últimas elecciones y la ingobernabilidad repentina de un “régimen” concebido, en términos electorales y mediáticos, para favorecer al —dirá Monereo— “partido único articulado”. A través de Podemos y las otras fuerzas de cambio España encontró un

discurso, una política y una vacuna. Se llama, sí, socialdemocracia, incluso si preferimos no llamarlo así. Pero ¿es la socialdemocracia un programa realista para desmontar el capitalismo? Es más que incierto, pero tiene dos ventajas. La primera es que forma parte de la memoria legítima más o menos reciente; está presente, en efecto, como el “recuerdo” apetecido de ese regalo que nos hizo la Unión Soviética —contra sí misma— y funge fácilmente, en consecuencia, como el mínimo de sentido común que comparten la “civilización” capitalista y el deseo de cambio: podemos afirmar que la mayor parte de los españoles (Podemos, PSOE e IU) ha votado socialdemócrata. La segunda ventaja es que, ahora que la Unión Soviética no existe y el neoliberalismo ha impuesto su hegemonía material en una Europa posrevolucionaria, un programa socialdemócrata —reciba el nombre que reciba— no puede ser digerido por el capitalismo y, por eso mismo, deviene mucho más “revolucionario” que cualquier declaración anticapitalista radical paralela a la realidad. Toda la crisis del PSOE, por cierto, es inseparable del hecho de que Podemos obligó al partido a escoger entre la obediencia a su electorado socialdemócrata, fósil vivo de los primeros años ochenta, redespertado por el partido de Pablo Iglesias, o su sumisión al señor de los pantanos y a los barones neoliberales de la dirección, zombis al servicio de las puertas giratorias, el Ibex35 y la banca alemana. Sería trágico que la deriva “izquierdista” de Podemos —tanto a nivel organizativo como discursivo— acabe por disolver la “diferencia española”, por una vez favorable, resucitando al mismo tiempo al PSOE y a IU y dejando el campo abierto, también en España, a las fuerzas que se disputan el resto de Europa: la polarización entre neoliberalismo y destropopulismo, entre continuismo globalizador y ruptura neofascista excluyente. No hay más tercera vía —porque es la primera— que la democracia plena con su doble pivote, social e institucional.

SOBRE LOS TEXTOS

Los textos recogidos en estas páginas, con pequeñas variaciones, fueron publicados originalmente en los siguientes medios: Cuarto Poder, CTXT, Atlántica XXII y la revista Bostezo. La pieza “Cuerpo, raza y poder desigual” fue redactada para el informe anual sobre racismo en Cataluña publicado en 2016 por SOS Racisme.

NOTAS

1 . VV AA (2011): Si vis pacem. Repensar el militarismo en la época de la guerra permanente: Textos de las Jornadas Antimilitaristas de Barcelona, septiembre de 2010, Barcelona, Bardo Ediciones.

Disponible en: http://lacasaazuldeoccidente.otroccidente.org/files/2011/09/Migraciones._Entre_la_idealizaci%5E%5En_y_la_victimizaci%5E%5En.pdf

2 . Véase <http://fortresseurope.blogspot.com/>

Índice

PRIMERA PARTE. TIEMPO SIN RELOJES

LO CONTRARIO DE UNA BOMBA

EL GENOMA SÍ. LA HISTORIA NO

LA CONDICIÓN POSLETRADA

DIOS CREÓ EL RELATIVISMO

ESTADO DE NECESIDAD Y LEGÍTIMA DEFENSA

FIN DE VIAJE

EL CRIMEN PERFECTO

TIERRAS, TERRITORIOS, TELEGRAM

LOCURA Y PATRONES ASESINOS

ANIMALISMO Y CIVILIZACIÓN

LO QUE HAY DETRÁS

ESPERANDO NOTICIAS

HACER, SENTIR Y PENSAR

¿POR QUÉ TODOS HABLAN BIEN DE MANDELA?

SOLO UN DIOS PUEDE SALVAR ESPAÑA

EL ODIO Y SUS FLECHAZOS

FÚTBOL. HISTORIA Y DESTINO

PROUST VIVE, NOSOTROS NO

BARES

SEGUNDA PARTE. RELOJES DE SOMBRA

¿ESTÁ PASANDO ALGO ESTE AÑO?

BOMBARDEOS

NOSTALGIA Y MELANCOLÍA

LAMPEDUSA: PERSEGUIR A LOS VIVOS, PREMIAR A LOS MUERTOS

¿DÓNDE EMPIEZA ESPAÑA?

LA IZQUIERDA, LOS INMIGRANTES Y LOS DERECHOS DE LOS ESPAÑOLES

EL NIÑO DORMIDO QUE NO SE DESPERTARÁ LLORANDO

CUERPO, RAZA, PODER DESIGUAL

SALVAR LA VIDA TAMBIÉN A LOS ASESINOS

EL BURKINI Y EL DERRUMBE DE EUROPA

EL COCODRILO Y LAS MUJERES

¿TERRORISMO MACHISTA?

LA VOLUNTAD Y EL DESEO: EL DILEMA FEMINISTA

AMOR, SEXO, REPRODUCCIÓN

TERCERA PARTE. IMPUNTUALIDADES

MORIR DE RISA

LAS PARADOJAS DE LA SANTIDAD

LA CORRUPCIÓN COMO PROPAGANDA

CERVANTES Y LOS PAPELES DE PANAMÁ

POPULISMO, PUBLICIDAD, MARXISMO

EL DERECHO A UNA RENDIJA DE MUNDO

MENTIR EN PÚBLICO

PODER Y DISTANCIA

CARISMA, LAICISMO, REPÚBLICA

EL 1-0: REMEMORIZAR ESPAÑA

REALISTAS, SOCIALDEMÓCRATAS, CIVILIZADOS

SOBRE LOS TEXTOS

NOTAS

